









Religion und Wissenschaft,

Staat und Kirche.

Eine Gott- und Weltanschauung

auf erfahrungs- und zeitgemäßer Grundlage.

Von

Prof. Dr. Adolf Zeising

in München.

Wien, 1873.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- u. Universitätsbuchhändler.

Vorwort.

Wenn es in der katholischen Bevölkerung Deutschlands noch immer Viele giebt, welche Anstand nehmen, sich den cultur- und staatsfeindlichen Tendenzen Roms gegenüber offen der Bewegung des Altkatholicismus anzuschließen, oder sich in anderer Weise ausdrücklich zur Sache der Intelligenz und des nationalen Liberalismus zu bekennen, so liegt der Grund dieser Erscheinung zu nicht geringem Theil jedenfalls in der Thatsache, daß selbst in gebildeten Kreisen über das zwischen Wissenschaft und Religion, Staat und Kirche bestehende Verhältniß noch immer eine Unklarheit der Vorstellungen herrscht, aus welcher nur allzuleicht die Besorgniß entspringt, der Gegensatz beider könne doch vielleicht ein so unvereinbarer sein, daß eine entschiedene Parteiergreifung für Wissenschaft und Staat zugleich eine gänzliche Losreißung von Religion und Kirche bedeute. Der Wunsch, zur Beseitigung dieses Vorurtheils nach Kräften beizutragen, hat zur Abfassung der vorliegenden Schrift den ersten und stärksten Anstoß gegeben, und wenn ich diesen Zweck durch Mittheilung einer Gott- und Weltanschauung zu erreichen hoffe, die in der Ausführung des Gedankens gipfelt, daß zwischen den wirklich festgestellten Ergebnissen der Wissenschaft und den wirklich bleibenden Anschauungen der echten Religiosität, sowie auch zwischen den höchsten Zielen des Staatslebens und den heiligsten Aufgaben der Kirche kein absoluter und wesentlicher, sondern nur ein relativer und formeller Unterschied besteht, also von jenen Mächten für diese nichts zu befürchten ist, so stützt sich diese Hoffnung, abgesehen von den in der Schrift selbst dafür geltend gemachten Gründen, zugleich auf die Thatsache, daß eben diese Gott- und Weltanschauung auch mir selbst während eines mehr als sechzigjährigen Lebens eine solche Zuversicht zur geist- und gemüthbefriedigenden Kraft der Wissenschaft

gewährt hat, daß ich nicht umhin kann zu glauben, sie könne eine gleiche Wirkung auch auf Andere üben und manches Gemüth, das im gegenwärtigen Conflict noch nicht mit sich im Reinen ist, über seine Bedenken hinüberhelfen.

Neben dem eben bezeichneten praktischen Zweck hat mich jedoch bei Ausarbeitung dieser Schrift auch ein Impuls rein wissenschaftlichen Charakters geleitet, indem ich bestrebt gewesen bin, in der gegebenen Gott und Weltanschauung zugleich die allgemeinsten und wesentlichsten Grundzüge eines aus selbständigen Studien hervorgegangenen philosophischen Systems niederzulegen, welches sich seinem Inhalte nach nicht minder auf die unumstößlichen Resultate der Erfahrungswissenschaften, wie seiner formellen Entwicklung nach auf die gleich unabweisbaren Denkgesetze der Logik und Metaphysik stützt und als solches ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, das uns die Gesammtheit des Daseins und Lebens ebenso wahrheitsgetreu in der Verschiedenartigkeit und Veränderlichkeit seiner Einzelerscheinungen, wie in der Einheit und Beharrlichkeit seines Universalbestandes erkennen läßt.

In wie weit mir gelungen, die Lösung dieser der Wissenschaft überhaupt als höchstes Ziel vorschwebenden Aufgabe wenigstens in etwas zu fördern, darüber steht natürlich das Urtheil nur der Wissenschaft selbst zu. Ich meinerseits kann nur wünschen, daß man meine Ideen sowohl vom Standpunkt der exacten, wie der philosophischen Disciplinen mit voller Unbefangenheit prüfen möge. In der Voraussetzung, daß diesem Wunsche entsprochen wird, glaube ich mich der Hoffnung hingeben zu können, daß man wenigstens mein eifriges Bestreben, den berechtigten Forderungen beider Anschauungen gleich gerecht zu werden, nicht verkennen wird. Zu ganz besonderer Freude aber würde es mir gereichen, wenn man namentlich in dem Grundgedanken meines Systems, nach welchem das alle Einzeldinge in sich umfassende und aus sich entfaltende Sein als identisch mit der im gesammten Weltleben sich offenbarenden Universalbewegung zu denken ist, ein Princip anerkennen würde, welches der wissenschaftlichen Forschung wie kein anderes die Möglichkeit bietet, aus ihm als aus dem gemeinsamen Urgrunde ebensowohl alle natürlichen wie alle geistigen Erscheinungen abzuleiten und dadurch zwischen dem Realismus und Idealismus eine leichtere Verständigung und ein harmonischeres Zusammenwirken anzubahnen, und wenn auch in weiteren Kreisen die Einsicht zum Durchbruch gelangte, daß dieses Princip, welches an die Stelle eines schlechthin abstrusen und

unveränderlichen oder zwecklos aus Nichts in Nichts zurückfallenden Seins ein durch und durch inhaltvolles, lebensvolles und seinen höchsten Zweck in seinem Leben selbst habendes Sein setzt, vor allen dazu geeignet sein dürfte, die Philosophie aus dem Stadium des Nihilismus und Quietismus, in dem sie sich während der letzten Jahre ihr eignes Grab graben zu wollen schien, zu erlösen und auf die Bahn positiver Ziele und einer unermüdlich und erfolgreich sich verjüngenden Bewegung zurückzuführen. Möchte eine diesem Princip entsprechende Weltanschauung mehr und mehr in allen Lebenskreisen die herrschende werden und wie eine frische Brise mit ihrem belebenden Hauch besonders in die Meeresstille aller derjenigen Sphären eindringen, welche der unaufhaltsam vorwärts strebenden Zeitströmung gegenüber in trägem Indifferentismus verharren oder gar, ohne selbst der Stagnation und Verwesung zu verfallen, einer grundfaulen Krebsbewegung sich anschließen zu können wähnen.

München, im December 1872.

Adolf Zeising.



Inhalt.

I.

Die gegenwärtigen Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche.

Zu allen Zeiten haben zwischen den Gott- und Weltanschauungen der Menschen schroffe Unterschiede und Gegensätze bestanden, aber kaum jemals hat sich ein Kampf zwischen zwei einander widerstrebenden Richtungen zu einem gleichen Grade von Feindseligkeit und Unversöhnlichkeit gesteigert, wie derjenige, welcher in unseren Tagen auf theoretischem Gebiet zwischen Religion und Wissenschaft, auf praktischem Gebiet zwischen Kirche und Staat, oder richtiger zwischen den wirklichen oder vorgeblichen Vertretern dieser einander gegenüberstehenden Lebensmächte, zum Ausbruch gekommen ist. Was von den Einen, ohne einen Widerspruch für zulässig zu halten, geglaubt oder zu glauben verlangt wird, wird von den Andern ebenso entschieden geleugnet und für schlechthin unglaublich erklärt. Was die Einen als die ewige, unantastbare Wahrheit betrachtet wissen wollen, gilt den Andern als bodenloser Irrthum oder freche Lüge. Worin die Einen das absolut Nothwendige, allein Berechtigte und Heilbringende erblicken, darin erkennen die Andern das schlechthin Unmögliche, durch und durch Widerrechtliche und höchst Verderbliche. Und Beide beharren auf ihren beiderseitigen Standpunkten mit einer Zähigkeit und Hartnäckigkeit, daß sie für einander schlechterdings kein Verständniß mehr zu haben und alle Hoffnungen auf eine gegenseitige Verständigung verschwunden zu sein scheinen.

Daß es zu einem derartigen Kampfe früher oder später kommen mußte, ist für denjenigen, der die ihm vorangegangenen Zustände mit Aufmerksamkeit und Unbefangenheit beobachtet hat, schon seit lange außer Zweifel gewesen. Haben sich doch schon seit einer beträchtlichen Reihe von Jahren zwei einander widerstreitende und gleich extreme Richtungen einander gegenüber gestanden und sich gerade durch ihren extremen Charakter unter den dafür nur allzu empfänglichen großen Massen eine solche Geltung zu verschaffen gewußt, daß sie, nach dem Umfang ihrer Verbreitung betrachtet, geradezu die Bedeutung dominirender Zeitrichtungen besaßen.

Auf der einen Seite schwor man auf die Materie und sinnliche Wahrnehmung, und von einem daneben bestehenden Höheren und Uebersinnlichen wollte man schlechterdings nichts mehr wissen. Nur was sich mit Augen sehen, mit Händen greifen läßt, erklärte man für wahr, wirklich existirend und beachtenswerth. Selbst die Annahme eines zur Materie in ebenbürtigem Verhältniß stehenden Geistes und einer nicht bloß ihrerseits vom Leibe abhängigen, sondern auch auf den Leib einwirkenden Seele galt für abgeschmackt und abgethan. Im Denken und Erkennen sah man nichts als eine rein mechanische, chemische oder physiologische Gehirnfunction, im Empfinden und Fühlen nichts als eine von Außen kommende Affection der sensorischen, im Streben und Wollen nichts als eine durch diese bewirkte Erregung der motorischen Nerven. Eine Berücksichtigung dessen, was sich an diese Thätigkeiten sonst noch anknüpfte, eine Vertiefung in die Gemüthsbewegungen als solche, eine Kritik und Feststellung der Begriffe, eine Untersuchung über die Freiheit des menschlichen Willens, über Grund und Zweck des menschlichen Daseins, über die Unsterblichkeit der Seele, über Sein und Nichtsein, kurz über alle nicht mit Zollstock und Waage, mit chemischem und physikalischem Experiment zu erledigenden Fragen, ward als leere Träumerei, als völlig nutzlose Verirrung in metaphysische Abstrusitäten angesehen, und gar eine Beschäftigung mit Gott und anderen dem religiösen Gefühl entstammenden Begriffen in anderer als negirender Weise glaubte man als eine höchst bemitleidenswerthe Beschränktheit betrachten zu müssen. Lieh man sein Ohr nur den Stimmführern dieser Richtung, dann mußte man annehmen, als sei Gott

und der Glaube an einen solchen, ja selbst ein ernstlich gemeintes Nachdenken über ihn, das bloße Sprechen von ihm, geschweige seine Verehrung und Anbetung ein vollkommen überwundener Standpunkt, und vergegenwärtigte man sich, welche beifällige Aufnahme und weite Verbreitung die Schriften dieser Richtung im großen Publicum fanden, oder beobachtete man das Thun und Treiben eines großen Theils der das lebende Geschlecht repräsentirenden Gesammtheit, dann hätte man glauben können, als sei wirklich alles über die Materie Hinausliegende so gut wie abgethan: so lau und dürftig war das Interesse, das man Fragen von rein geistigem oder religiösem Charakter noch entgegenbrachte, so gleichgültig blieb man mahnenden und warnenden Stimmen einzelner Denker gegenüber, so mitleidig zuckte man über Jeden die Achseln, der nur Miene machte, einen derartigen Gegenstand zum Gespräch zu bringen.

Und doch — ein wie ganz anderes Bild gewann man, wenn man die thatsächlich bestehenden Zustände von der anderen Seite betrachtete. Nach wie vor waren in Städten und Dörfern die Kirchen die erhabensten und heiligsten aller Gebäude, nach wie vor ward in denselben gepredigt und Messe gelesen, gesungen und gebetet, nach wie vor versammelten sich in denselben Tausende und aber Tausende von Menschen zur gemeinsamen Verehrung und Anbetung desselben Gottes, der nach den Anschauungen der Materialisten nichts als ein glücklich beseitigtes Object eines blinden Köhlerglaubens sein sollte. Und nicht bloß Gott als Vater, Sohn und heiliger Geist hatten sich nach wie vor dieser Verehrung zu erfreuen, sondern im weiten Umfange der katholischen Welt in nicht geringerem, vielleicht noch höherem Grade auch die unbefleckte Jungfrau, die Apostel und zahllose Märtyrer und Heilige. Auf allen Wegen und Stegen begegnete man ihren Bildnissen, unzählige von Kirchen und Kapellen, Klöstern und Orden, ursprünglich ihnen zu Ehren gegründet, waren noch jetzt ihrem Dienste geweiht. Man feierte ihnen Feste, man bewarb sich mit Gelübden, Processionen und Wallfahrten um ihre Fürbitten, und glaubte nicht nur an ihre einst vollbrachten Wunderthaten, sondern hoffte, daß sie sich für irgend eine ihnen dargebrachte Opfergabe noch heute zu gleichen Wundern verstehen würden.

Kaum geringer war der Nimbus, mit dem sich die Priesterschaft,

vom obersten Bischof mit der dreifachen Krone bis zum baarhäuptigen Bettelmönch herab, zu umgeben wußte, ja von den Kanzeln herab konnte man vernehmen, daß der schlichteste Priester in gewissem Betracht größer und mächtiger als Gott selber sei, sofern er beim Meßopfer Gott den Sohn, welchen Gott der Vater nur einmal erzeugt habe, so oft zu erzeugen vermöge, als er Lust habe, und die Gemeinde ließ sich das ohne ernstlichen Widerspruch gefallen. Und nicht bloß auf das religiöse und kirchliche Gebiet beschränkte sich die Macht und Glorie der die Gottheit auf Erden repräsentirenden Geistlichkeit, sondern in allen Daseinsgebieten und Lebenslagen machte sie sich geltend. Es ward kein Mensch geboren, getauft, erzogen, in die Zahl der Erwachsenen aufgenommen, copulirt, zum Eide zugelassen, mit einem wichtigen Amte betraut, vom Glück begünstigt, vom Unglück heimgesucht und schließlich in die Gruft versenkt, ohne daß dabei die Geistlichkeit in der einen oder anderen Weise ihre Hand im Spiel gehabt hätte und es verstand sich hiebei nicht nur von selbst, daß bei solchen Gelegenheiten jedes Ereigniß, jede Lebenswendung als eine Fügung des Alles beschließenden und Alles vollziehenden, also noch keineswegs als quiescirt zu betrachtenden Gottes hingestellt wurde, sondern jeder Einzelne im Staate, wie der Staat im Ganzen, ließ es auch geschehen, daß den Kindern, dem aufblühenden Geschlecht auch alle diejenigen specifisch kirchlichen Vorstellungen und Glaubensartikel eingeimpft und eingeprägt wurden, welche sich nicht nur mit der Anschauungsweise des Materialismus, sondern auch mit den unanzweifelbaren Ergebnissen der Wissenschaft und den ewigen Grundwahrheiten der Vernunft in unvereinbarem Widerspruch befinden. Ja noch mehr, man ließ es sich auch gefallen, oder erhob wenigstens keinen energischen, thatkräftigen Widerstand dagegen, daß die Kirche gegen alle Lehren der Vernunft und Wissenschaft, die zu ihren Dogmen und Anschauungen nicht stimmen wollten, einen Kampf auf Tod und Leben eröffnete und auf Alle, die einer solchen Lehre anhingen, ihre Excommunicationsdecrete und Bannflüche schleuderte.

Läßt sich ein schrofferer Gegensatz als der, wie er zwischen diesen beiden extremen Richtungen bestand, denken? Gleichwohl bestand er Jahre hindurch in seiner vollen Schärfe fort, ohne daß es zwischen ihnen zu einem wirklich thätlichen Kampfe gekommen wäre. Es lagen

in den damaligen Verhältnissen ungleich drängendere Impulse zu den Kämpfen auf rein politischem Gebiet, die nothwendig vorher ausgekämpft werden mußten. Unter diesen Umständen fehlte es denen, die jenen Kampf mit Erfolg hätten aufnehmen können, nicht nur an Stimmung, sondern auch an Zeit. Dazu kam, daß die große Mehrheit derer, die zwischen jenen Extremen ihre Stellung nahmen, zu sehr vom Indifferentismus ergriffen war, als daß sie ein dringendes Bedürfniß empfunden hätte, über den Widerspruch der einseitig spiritualistischen und einseitig materialistischen Richtung hinaus zu kommen und den Mahnungen derer Gehör zu schenken, welche bemüht waren, die beiden einander entgegengesetzten Anschauungen mit gleicher Unbefangenheit zu prüfen und in der einen wie in der anderen das Wahre anzuerkennen und das Falsche zu verwerfen. Bestrebungen dieser Art gingen naturgemäß hauptsächlich von der Philosophie aus. Diese aber, die von den Naturalisten und Supranaturalisten in gleichem Maaße perhorrescirt wurde, war auch bei dem großen Publicum theils durch ihre eigene Schuld, theils durch die Anfeindungen der sich durch sie bedroht glaubenden kirchlichen und politischen Reaction seit dem Mißerfolg der achtundvierziger Bewegung dergestalt in Mißcredit gerathen, daß selbst treffliche Leistungen derselben fast unbeachtet blieben. Die Vertreter der beiden Extreme erblickten in denjenigen Philosophen, welche die Grundwahrheiten der Religion und Wissenschaft in ihrer ursprünglichen Einheit zu erfassen suchten, nichts als wankelmüthige Zwischenträger und principlose Vermittler; die aus Scheu vor jeder ausgeprägten Entschiedenheit alle Risse verkleistern, alle Widersprüche und Gebrechen bemänteln, gleichzeitig Fünf gerade sein und das „Zweimalzwei ist vier" gelten lassen möchten. So schroff die Extreme sich selbst gegenüberstanden, harmonirten sie doch darin miteinander, daß sie diese Vermittler mit gleicher Erbitterung bekämpften, oder, wenn sie sich ihnen nicht gewachsen fühlten, einer Widerlegung gar nicht würdigten. Und die große indifferente Masse stellte sich wenigstens insofern auf ihre Seite, als auch sie von derartigen Vermittlungsversuchen nichts wissen mochte — schon darum nicht, weil ihr dieselben minder interessant und pikant erschienen, weil dieselben nicht so leicht zu verstehen waren, weil es zu ihrer Auffassung eines selbstständigen, zusammenhängenden

Denkens, einer unbefangenen Abwägung der Gegensätze, kurz einer Aufmerksamkeit und Mitthätigkeit bedurfte, zu welcher man weder Zeit noch Lust, ja in den meisten Fällen auch wohl nicht die ausreichende Vorbildung besaß. Um wie viel leichter und bequemer hatte man es den Ausführungen derer gegenüber, die für das eine oder andere der Extreme in die Schranken traten. Der Materialismus durfte seine Lehren ohne Weiteres auf die Untrüglichkeit der Erfahrung, der Sinnenerkenntniß stützen; er konnte dafür die schlagenden Gründe des greif- und sichtbaren Experiments, des blendenden Erfolgs, der bestechenden Verwerthbarkeit in's Feld stellen — was ließ sich dagegen einwenden? — Der kirchliche Spiritualismus dagegen verkündigte seine Dogmen unter Hinweis auf deren übermenschlichen göttlichen Ursprung, auf die unantastbare Autorität der Offenbarungen und Ueberlieferungen und auf das unerbittliche jenseitige Strafgericht, das diejenigen ereilen werde, welche diesen Verkündigungen ihr Ohr und Herz verschließen; er bemächtigte sich der Gemüther durch niederschmetternde Schilderungen der menschlichen Schwäche, Verderbtheit und Hülfsbedürftigkeit, durch verlockende Ausmalungen der himmlischen Seligkeit für die Gläubigen, durch haarsträubende Bilder höllischer Qualen für die Ungläubigen — wie Viele hätten dem zu widerstehen vermocht? —

So war es natürlich, daß alle diejenigen, die über diese Fragen nicht selbstständig und gründlich nachzudenken vermochten, der einen oder der anderen dieser entgegengesetzten Strömungen erlagen. Jenachdem sie daher mehr der Kategorie der Gefühls- oder der Verstandesmenschen angehörten, mehr am Alten oder am Neuen Geschmack fanden, mehr in der Erhaltung des bisher Bewährten oder in der Beseitigung des Hinfälliggewordenen das Heil erblickten, mehr dem gläubigen Optimismus oder dem zweifelnden Pessimismus ergeben waren, ließen sie sich lieber einerseits von den Extravaganzen des Dogmatismus, andererseits von den Extravaganzen des Materialismus fortreißen, als daß sie geneigt gewesen wären, die Wahrheit in der Mitte zu suchen. Ja nicht selten kam es auch vor, daß dieselben Personen, welche heute mit innerstem Kitzel den Gottesleugnern und Tempelzertrümmerern lauschten, morgen mit nicht geringerer Befriedigung den dagegen geschleuderten Bannflüchen der Orthodoxen und

Fanatiker ihr Ohr liehen — vollkommen zufrieden, wenn sie da und dort möglichst pikante Anregung und Unterhaltung, vielleicht auch Nahrung für ihre Schadenfreude und Skandalsucht fanden, ohne die tiefere Bedeutung und den nur allzu verhängnißvollen Ernst des die Welt so tief zerklüftenden Gegensatzes in Erwägung zu ziehen, ohne zu bedenken, daß es sich doch bei diesem Kampf um etwas ganz Anderes handelt, als bloß um ein blutiges Stiergefecht oder Gladiatorenspiel, veranstaltet zum Amüsement und Zeitvertreib einer nur noch durch Reiz- und Kraftmittel der gröbsten Art aus ihrem Indifferentismus aufzustachelnden Menge.

Ueber diese mehr oder minder oberflächliche und passive Auffassung des bestehenden Gegensatzes sind wir im Verlauf der jüngsten Jahre glücklich hinausgekommen, und dies muß um so mehr als ein erfreulicher Fortschritt begrüßt werden, als sich gleichzeitig auch der Gegensatz selbst anders und besser gestaltet hat und damit eine ungleich günstigere Aussicht auf eine solche Durchführung des Kampfes gewonnen ist, die in gleichem Maaße dem religiösen wie dem wissenschaftlichen Bedürfniß unserer Zeit und unserer Nation entsprechen wird.

Das Verdienst, diese Wendung herbeigeführt zu haben, muß der kirchlichen Partei zuerkannt werden. Sie hatte von Anfang an, als sie den offenen Kampf mit der menschlichen Wissenschaft wieder aufnahm, nichts weniger als bloß theoretische, im Gegentheil entschieden praktische Ziele im Auge gehabt, und es entsprach daher ganz ihren ursprünglichen Intentionen, daß sie in einem ihr dazu günstig erscheinenden Augenblicke sich entschloß, den Streit über die Superiorität der von der Kirche und der von der Wissenschaft verkündigten Wahrheiten vom Gebiet des Wortes auf das der Thaten überzuspielen. In der That war der Moment, den man dazu erkor, mit schlauer Berechnung gewählt. Das Ziel, dem man zusteuerte, war die Wiederherstellung der Hierarchie und die Ausstattung derselben mit einer absoluten Gewalt, wie sie selbst im Mittelalter nicht bestanden hatte, und dazu mußte vor Allem Zweierlei erreicht werden: einerseits die Concentration aller geistigen Macht in der Hand des Papstes und andererseits die Bundesgenossenschaft mit einer hinlänglich starken weltlichen Macht, in deren Interesse es lag, der Kirche ihre etwaigen weltlichen Gegner niederschmettern zu helfen.

Für die Verwirklichung der ersten Vorbedingung war unter der Leitung und Mitwirkung der Jesuiten längst Alles vorbereitet. Durch die Seminare und Schulen derselben war dafür gesorgt, daß die gesammte Geistlichkeit, insbesondere die jüngere, bereits nichts weiter war, als ein blindes Werkzeug in den Händen Roms, und diese ihrerseits hatte es nicht daran fehlen lassen, die ihrer Erziehung und Seelsorge anvertrauten Volksmassen in gleicher Geistesbeschränktheit und blinder Unterwürfigkeit zu erhalten, ja mit fanatischem Mißtrauen und Haß gegen alle Bildung und jede freiere Geistesrichtung zu erfüllen. Die Extravaganzen des Materialismus, der Indifferentismus der Halbgebildeten, der Widerwille gegen die Philosophie hatten ihr für diese Arbeit treffliche Handhaben geboten. Damit war der Kirche bereits eine der unwiderstehlichsten aller Mächte, die Macht der Dummheit, mit der selbst Götter vergeblich kämpfen, gewonnen, und nachdem sie es, ohne auf einen ernsten Widerstand zu stoßen, hatte wagen dürfen, durch die Verkündigung des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß, den Erlaß der Encyclica und des Syllabus, die Verdammung der östreichischen Verfassung u. A. mit rücksichtsloser Offenheit ihre Endabsichten zu verrathen und damit der gesammten Bildung, so wie allen Rechten und Freiheiten der Staaten einen Schlag in's Gesicht zu versetzen, durfte sie ohne Bedenken daran gehen, ihrem kühn aufstrebenden Spitzbogenbau den Schlußstein einzufügen und durch die unterthänige Majorität eines jeder Redefreiheit beraubten Concils jenes Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit verkündigen zu lassen, welches den Papst zum alleinigen und obersten Richter des gesammten Glaubens und Sittengebietes, also alles dessen macht, was als Wahrheit und Recht soll gelten dürfen.

Und nicht minder schien man des weltlichen Beistandes, falls man seiner bedürfen sollte, gewiß sein zu dürfen. Unter allen damals bestehenden Mächten war außer Deutschland und insbesondere Preußen damals keine, von der überhaupt ein energischer Widerstand zu befürchten gewesen wäre. Nach den Siegen von 1866 und der Gründung des norddeutschen Bundes war allerdings diese vorwiegend protestantische Macht eine den Plänen Roms unbequeme Größe; aber eben darum mußte man dieselbe noch in ihrem ersten Entwicklungsproceß und vor ihrer wirklichen Erstarkung und Consolidation

wieder zu brechen suchen, und dazu bot sich in dem leidenschaftlichen Neid und Ingrimm, mit welchem Frankreich Preußens wachsende Stärke und Deutschlands Einigung verfolgte, der erwünschte Anknüpfungspunkt dar. Wie leicht war es, die lange mit Mühe unterdrückte Kriegslust der nach Ruhm und Rhein lüsternen großen Nation und ihres darin mit ihr wetteifernden Imperators im geeigneten Augenblick zur hell auflodernden Flamme anzufachen, zumal, wenn man ihr eine so mächtige Bundesgenossenschaft, wie die der unübertrefflich disciplinirten, mit unsichtbaren Waffen allerorts im Verborgenen waltenden ecclesia militans anzubieten vermochte. An einem siegreichen Erfolg war ja unter solchen Umständen kaum zu zweifeln. Fehlte es doch in Deutschland ohnehin nicht an Preußenhaß! Wie wenig Mühe schien es zu machen, diesen dergestalt zu schüren und zu steigern, daß sich zunächst die Südstaaten, später auch die andern, von Preußen lossagten, ja an der Stelle des Nordbunds einen neuen Rheinbund gründeten! Durfte man nicht in Baden auf die Ultramontanen, in Würtemberg auf die Demokraten, in Baiern sogar auf die Majorität des Landtags, in Hannover auf die Welfenpartei, überall auf die Socialisten und Internationalen rechnen? Was also stand von einem also zerklüfteten Deutschland für das mächtige, in sich concentrirte Frankreich zu befürchten? Und war nicht zu erwarten, daß auch Oestreich und Dänemark eine so günstige Gelegenheit zur Kühlung ihrer längst gehegten Rachlust benutzen würden, ganz abgesehen von den Verlegenheiten, die sich für Preußen aus seinen eigenen polnischen Provinzen entwickeln konnten?

In der That, die Constellation der staatlichen und socialen Verhältnisse, unter denen Rom im Bunde mit Frankreich gegen Wahrheit, Freiheit und Recht und gegen die für diese Mächte einstehende deutsche Nation seinen neuesten Krieg eröffnete, schien über die siegreiche Durchführung der hierarchischen Pläne kaum einen Zweifel übrig zu lassen, und hätten nicht den dämonisch wirkenden Mächten der Geistes- und Willensknechtung, der Dummheit, der particularistischen Selbstsucht und Zwietracht, des Neides, der Gloire- und Eroberungssucht, den Grundlagen, auf welche sich die Hoffnungen Roms stützten, andere Mächte von soliderer Kraft, die Mächte der Freiheit und Bildung, der strengen Zucht und Sitte, der hingebungs-

vollen und opferwilligen Vaterlandsliebe, der ächten Begeisterung und ausdauernden Tapferkeit, gegenüber gestanden, für deren Würdigung die römische Klugheit stets mit Blindheit geschlagen war — der Ausgang des gegen das deutsche Volk und seine Geistesrichtung eröffneten Krieges würde nur allzusehr den Wünschen und Absichten der römischen Curie entsprochen haben.

Zum Heil für die gerechte Sache ist derjenige Theil ihrer Berechnungen und Machinationen, welcher Deutschlands weltliche Macht brechen sollte, vollständig zu Schanden geworden. Statt zertrümmert zu werden, ist das deutsche Reich einiger und mächtiger, als es jemals gewesen, aus dem Kampfe hervorgegangen. Dagegen liegt Frankreich, die einzige Macht, auf deren Sympathie die römische Hierarchie noch etwa zählen könnte, gebrochen und für lange Zeit ohnmächtig danieder, und dem Papst selbst ist, fast in demselben Augenblicke, wo er sich, nicht zufrieden mit seiner bisherigen Größe, von seinen Satelliten mit der Machtvollkommenheit übermenschlicher, göttlicher Unfehlbarkeit ausstatten ließ, der letzte Rest seiner weltlichen Herrschaft in Scherben gegangen.

Man hätte erwarten sollen, der Papismus hätte hierin ein Gottesgericht, eine Züchtigung für seine frevelhafte Selbstüberhebung erblicken, in sich gehen und in eine andere Bahn einlenken müssen. Aber nein! Quem deus vult perdere, prius dementat! Kaum war die erste Bestürzung über das vollständige Fiasco seiner Berechnungen überwunden, so trug er sich schon wieder mit neuen Plänen, die sich auf die Hoffnung stützten, die siegreiche Macht des neu erstandenen deutschen Reichs mit demselben Köder, dem einst die alten deutschen Kaiser nicht hatten widerstehen können, in Petri Netz locken zu können. War ihm doch etwas Aehnliches noch in unserem Jahrhundert nach den gleich siegreichen Kämpfen der Befreiungskriege gelungen. Warum sollte nicht jetzt dasselbe möglich sein, zumal es auch in dem protestantischen Preußen eine mächtige kirchlich gesinnte Partei gab, die man in dem zunächst gegen Wissenschaft und Fortschritt weiterzuführenden Kampfe unschwer glaubte für sich gewinnen zu können. Man kehrte daher den bisherigen Verbündeten den Rücken, erklärte Frankreichs Niederlage für eine wohlverdiente Züchtigung der Lauheit und Halbheit, mit der es den

Stuhl Petri geschützt habe, ja schämte sich nicht, demselben Napoleon, dem man es allein zu verdanken hatte, daß der Kirchenstaat nicht längst zu Grabe getragen war, einige jener Fußtritte zu versetzen, wie sie der sterbende Löwe der Fabel vom Esel empfing. Dagegen kam man dem Sieger, den man am liebsten in den Abgrund der Hölle gewünscht hätte, mit harmlosester Freundlichkeit entgegen, wünschte ihm zu seinen Erfolgen und der Wiederherstellung des Reiches in den wärmsten Ausdrücken Glück, gedachte mit Anerkennung seines frommen, gottesfürchtigen Sinnes, betonte mit Dank die Freiheit und Pflege, deren sich die katholische Kirche stets in Preußen zu erfreuen gehabt habe, hoffte in ihm einen neuen Hort gegen Unglauben und Gottlosigkeit begrüßen zu können und stellte ihm unter diesen Voraussetzungen auch seinerseits ein einmüthiges Zusammengehen mit ihm und die Hülfe des Apostolischen Segens in Aussicht. Mit solchen dem Fuchs abgelernten Schmeicheleien und Redensarten glaubte man den Kaiser zu nichts Geringerem bestimmen zu können, als zu einer Wiederherstellung der weltlichen Papstherrschaft, zu einer Unterwerfung unter die im ersten Kriegslärm vom Concil beschlossene und nachträglich auch von den anfangs widerstrebenden deutschen Bischöfen angenommene päpstliche Unfehlbarkeit, ja zur Anerkennung der hieraus fließenden kirchlichen Theorie, durch welche ihm zugemuthet wurde, sich jederzeit und unweigerlich zum gehorsamen Executor aller von Seiner Heiligkeit und Unfehlbarkeit verkündigten Dogmen und Decrete, insbesondere aller gegen Ketzer und Freimaurer erlassenen Excommunicationen und Bannflüche herzugeben.

Erst als man einsah, daß Kaiser und Reichstag nicht geneigt waren, diese bescheidenen Erwartungen zu erfüllen, und man die Ueberzeugung gewann, daß auch die im Schooß des Katholicismus selbst gegen das neue Dogma entstandene Bewegung nicht so bereitwillig zu Kreuze zu kriechen gewillt schien, wie der deutsche Episcopat mit seinem Anhang, vielmehr sich immer energischer entwickelte und weiter ausbreitete: erst da begann man mit allen dem Papismus und Jesuitismus zu Gebot stehenden Mitteln neben dem Kampf gegen Wissenschaft und Wahrheit auch die Machinationen gegen Kaiser und Reich und die Feindseligkeiten gegen die Regierungen der Einzelstaaten wieder aufzunehmen. Von den Klügeren und Feineren

freilich ward dies auch jetzt noch nicht zugestanden, vielmehr stellten sie auf das Entschiedenste die Existenz irgend welcher feindlicher Hintergedanken in Abrede, bestritten die Staatsgefährlichkeit des neuen Dogma's, betheuerten, daß die Mutter Kirche immer nur auf das wahre Heil und Wohl der Staaten bedacht sei, und erklärten Alles, was man ihnen jetzt als eine vaterlandsfeindliche Haltung auslege, nur für einen Act der Nothwehr, indem sie die Miene annahmen, als ob sie selbst unschuldig verfolgte, gewaltthätig unterdrückte Märtyrer wären, und die Handlungsweise der weltlichen gegen die kirchliche Autorität in einem Lichte darstellten, als ob es mindestens darauf abgesehen wäre, nicht nur den ganzen Katholicismus, sondern das gesammte Christenthum, alle Religion und Sittlichkeit mit Stumpf und Stiel auszurotten.

Um so offner aber, ja mit nur allzu schamloser Aufrichtigkeit trugen die plumperen und minder gut geschulten Spießgesellen jener verkappten Ritter ihren fanatischen Haß und Ingrimm gegen das deutsche Reich als den Hort deutscher Cultur und Gesittung zur Schau, und was sie in ihrer Zügellosigkeit und Frechheit von den wahren Gesinnungen ihrer Partei verriethen, ward durch die Thatsachen nur allzu handgreiflich bestätigt. Ließ sich doch nicht verhüllen, wie eifrig die römische Curie sammt ihrem Anhang bemüht war, auf's Neue mit Frankreich und allen sonstigen deutschfeindlichen Elementen das frühere herzliche Einverständniß wiederherzustellen, wie sie, jenachdem gerade der Wind wehte, bald mit dieser, bald mit jener Partei liebäugelte, zuweilen selbst den Bund mit den Internationalen und den Radicalen nicht verschmähte, am eifrigsten aber für die Wiederherstellung derjenigen Dynastie agitirte, welche stets nicht nur ihre treueste Bundesgenossin, sondern zugleich Deutschlands eingefleischteste Erbfeindin gewesen ist. In gleich unableugbarer Weise fraternisirte sie in Luxemburg und Belgien mit den französisch gesinnten Elementen, in Spanien mit den Carlisten, in Oestreich mit den Tschechen, in Preußen und Deutschland selbst mit den Welfen, Polen, verbissenen Particularisten und Socialdemokraten — kurz wo es nur irgend malcontente, zu subversiven Tendenzen geneigte, wenn auch noch so verkommene Elemente gab, sie hielt es nicht unter ihrer Würde, mit denselben in ihrem Haß gegen deutsche Zucht und Sitte zu sympathisiren.

Selbst ihren Groll gegen Rußland überwand sie und verstand sich zu lange verweigerten Zugeständnissen, in der Hoffnung, dasselbe in geeignetem Augenblicke zu einem Bündniß mit Frankreich bewegen und einen allgemeinen deutschen Krieg herbeiführen zu können, der das ihr verhaßte Reich, wenn nicht vollständig zermalmen, doch jedenfalls dergestalt schwächen mußte, daß es sich ihren eigenen Plänen nicht länger widersetzen durfte.

So etwa ist der Stand der Verhältnisse zwischen den beiden sich gegenseitig bekämpfenden Mächten noch heute. Ohne Frage hat sich der Gegensatz zwischen beiden noch weit schroffer und drohender gestaltet, als in den ersten Stadien des Conflicts.

Aus dem ursprünglich rein theoretischen Streit dissentirender Lebensanschauungen ist ein in Thaten wie in Worten gleich energisch sich bethätigender Ringkampf der beiden höchsten und universellsten Lebensmächte, ein Kampf der geistlichen und weltlichen, der kirchlichen und staatlichen Gewalt geworden, ohne daß er darum aufgehört hätte, zugleich ein Kampf des gebundenen Glaubens und freien Forschens, der sich für göttlich ausgebenden Offenbarung und der menschlichen Vernunft zu sein. Trotzdem ist, wie wir schon oben ausgesprochen, der gegenwärtige Standpunkt der ursprünglichen Constellation gegenüber als ein erfreulicher Fortschritt zu begrüßen. Vor Allem hat sich die Situation geklärt. Es stehen sich nicht mehr zwei in ihrer Einseitigkeit gleich unhaltbare Extreme, deren Gegensatz eine vermittelnde Weltanschauung vergeblich zu versöhnen bemüht war, sondern im Gegentheil eine Coalition aller excessiven Elemente einerseits und die Repräsentanten der rechten Mitte andererseits gegenüber.

Zwar der crasse Spiritualismus und Dogmatismus auf der einen Seite ist noch unverändert derselbe, der er damals war; aber an die Stelle des crassen Materialismus, der ihm früher gegenüberstand, ist jetzt, sofern es den Kampf um die Wahrheit gilt, die Wissenschaft überhaupt getreten. Die vorherrschend idealistische und die vorherrschend materialistische Richtung derselben haben — von einzelnen Unüberzeugbaren abgesehen — die unmittelbare Zusammengehörigkeit und gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit beider Richtungen erkannt und sich beiderseits immer enger und fester um die exacte

Forschung geschaart, die ebenso gewissenhaft im Verwerfen, wie im Behaupten ist, und sie bilden nun, mit ihr vereint, eine einzige geschlossene Phalanx, während der Kern der ihr mit unversöhnlicher Feindseligkeit gegenüberstehenden Macht noch immer aus der schwarzen Schaar des vorgeblich für Religion und Sitte, in der That aber nur für allgemeine Verdummung und Geisteknechtung kämpfenden Ultramontanismus besteht.

Demzufolge hat sich auch in der dem Kampf früher nur mit lauem Interesse oder völlig apathisch zuschauenden Volksmasse ein heilsamer Gährungs- und Klärungsproceß vollzogen. In dem Augenblick, wo es galt, zunächst den Kampf mit dem weltlichen Bundesgenossen des Papismus aufzunehmen, war es mit dem Indifferentismus zu Ende. „Hie Welf, hie Waibling!" hieß es jetzt, und nun zeigte es sich, wie arg man sich in Rom und Paris trotz aller jesuitischen und napoleonischen Schlauheit im Kern und Wesen der deutschen Nation verrechnet hatte, wie klein und ohnmächtig sich das Häuflein erwies, welches den Versuch machte, sich als Welfenpartei zu gebärden. Die Erfolge des Krieges waren nur geeignet, für die von der klerikalen Partei stets mit schlecht verhehltem Ingrimm verfolgte Sache noch wärmere Begeisterung und umfangreichere Sympathien zu erwecken, und wie sauer es sich der Ultramontanismus später auch hat werden lassen, durch Verleumdungen und Verdächtigungen seiner Gegner, durch Mißbrauch der Kanzel und Beichte, der Preß- und der Redefreiheit, durch Excommunicationen und Verweigerung der kirchlichen Spenden, durch erlogene Jeremiaden und possenreißerische Kapuzinaden, kurz durch Lock- und Schreckmittel jeder Art eine Umstimmung im Volke zu erzeugen, er hat bis jetzt nur eine schmähliche Niederlage nach der anderen erlitten. Die Regierungen, die nur allzulange glaubten, sich auf ihn oder ähnliche Systeme stützen zu müssen, haben ihn in seiner Staatsgefährlichkeit erkannt; wer nur noch eine Ahnung von Wahrheit und Recht, von Sitte und Anstand hat, wendet sich empört von ihm ab, und nur in den Kreisen der höchsten Beschränktheit leiht man ihm noch das Ohr, nur Elemente, die sonst nirgends aus und ein wissen, die in der Lage sind va banque spielen zu müssen, klammern sich — nicht aus Sympathie für ihn, sondern um eigner, selbstsüchtiger Interessen

willen — an ihn an, und daß er genöthigt ist, solche Bundesgenossen anzunehmen, ist der schlagendste Beweis, wie schlecht es um seine eigene Sache bestellt ist.

Nicht also um einen Conflict gleich berechtigter und gleich achtunggebietender Mächte handelt es sich jetzt noch. Der noch auszufechtende Kampf ist nicht etwa ein Kampf der Wissenschaft mit der Religion, des Fortschritts mit einem berechtigten Conservatismus, der Freiheit mit dem Princip der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, sondern ein Kampf der Wahrheit gegen die mit Wissenschaft und Religion gleich unvereinbare Lüge, ein Kampf des Lebens gegen Stagnation und Verwesung, ein Kampf der gesetzmäßig begründeten Freiheit gegen absolute Geistesdespotie und Willkür. Sofern also irgend das Vertrauen berechtigt ist, daß das Wahre und Gute über das Falsche und Böse schließlich den Sieg davon tragen müssen, darf die für jene Güter streitende Partei um den Ausgang des Kampfes nicht besorgt zu sein.

Gleichwohl wird der Kampf kein leichter, kein gefahrloser sein. Der römischen Hierarchie steht in dem vieltausendköpfigen, über die ganze Erde verbreiteten Klerus ein so trefflich organisirtes und disciplinirtes Heer zu Gebote, wie es im Bereich geistiger Kämpfe kein zweites giebt. Dazu hat sie über eine Masse von Mitteln zu verfügen, gegen die ein Widerstand um so schwieriger ist, als sie sich großentheils im Dunkeln und Verborgenen anwenden lassen. Was ihr aber vor Allem die Stärke einer schwer überwindlichen Macht verleiht, ist der Nimbus der Heiligkeit und Göttlichkeit, mit dem sie seit Jahrtausenden ihr Haupt zu umgeben gewußt hat. — Hat auch derselbe im Lichte der Neuzeit viel von seinem ehemaligen Glanze eingebüßt, so übt er doch auch jetzt noch auf Unzählige eine unwiderstehliche Macht aus. Hat doch Jeder, der im Schooß der katholischen Kirche erzogen und aufgewachsen, die Lehren von ihrem göttlichen Ursprung, ihrer Untrüglichkeit, ihrer allein seligmachenden Kraft, ihrem unbeschränkten obersten Richteramt im Himmel und auf Erden schon mit der Muttermilch in sich aufgenommen! Sind ihm doch dieselben im engsten Zusammenhange mit den wirklich unantastbaren und ewigen Wahrheiten der christlichen Sittenlehre als ebenso unantastbare Wahrheiten, als unmittelbare Ausflüsse der

göttlichen Offenbarung oder des heiligen Geistes eingeimpft worden und auf das Innigste mit seinem ganzen Sein und Wesen, seinem Empfinden, Denken und Wollen verwachsen! — Wie also sollten nicht Alle, die sich über derartige Fragen nicht selbst ein klares Urtheil zu bilden vermögen, von einer heiligen Scheu und Verzagtheit ergriffen werden, wenn die Forderung an sie herantritt, sich von diesen in ihnen zu Fleisch und Blut gewordenen Anschauungen loszumachen und solchen Lehren und Mächten zuzuwenden, welche selbst von sich bekennen müssen, nur Ergebnisse menschlicher Weisheit und weltlicher Machtbefugniß zu sein? Ist es zu verwundern, wenn sich diejenigen, deren ganze Lebensanschauung sich nur auf Grund einer Autorität aufgebaut hat, im kritischen Moment sich für diejenige Autorität entscheiden, die sie von Kindesbeinen an als die höhere zu betrachten gewohnt sind, zumal die Vertreter dieser Autorität fort und fort Himmel und Hölle in Bewegung setzen, diesen Glauben in ihnen lebendig zu erhalten und ihnen schon die bloße Anhörung der von der menschlichen Wissenschaft und den weltlichen Mächten ausgehenden Truglehren als einen Abfall in die Netze des Satans und den Abgrund ewiger Verdammniß darzustellen? — Mag ihnen ihr natürliches Gefühl, ihr gesunder Menschenverstand auch sagen, daß in gar vielem Betracht das Recht auf Seiten der Wissenschaften und der Staaten ist, so werden doch immer die Schlagwörter der Hierarchie: „Wie der Himmel über der Erde, so erhaben seien die göttlichen Offenbarungen der Kirche über der Schulweisheit der menschlichen Wissenschaft“ und „Man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen“ eine den Geist betäubende und den Willen lähmende Wirkung von fast magischer Gewalt auf die ungebildeten Massen üben; und da sie sehr wohl fühlen, daß im tiefsten Grunde doch nur eine Wahrheit existiren kann, also von zwei einander im Princip widersprechenden Lehren nothwendig die eine falsch sein muß, werden sie, wenn es gilt, sich für eine von beiden zu entscheiden, nur allzu geneigt sein, sich von der Macht jener Schlagwörter beherrschen zu lassen.

Hierin also liegt für die Sache der Wissenschaft und der Staaten die größte Gefahr und nichts ist daher für deren Sieg eine so wesentliche und unerläßliche Vorbedingung als die Bekämpfung und

Entkräftung des vom Papismus vor allen andern gepflegten Dogma's, im Besitz einer übermenschlichen und überirdischen Wahrheit und Machtvollkommenheit und darum über aller Weisheit der Wissenschaft und aller Majestät der Staaten hoch erhaben zu sein. Vieles und Wichtiges ist in dieser Hinsicht schon geschehen, doch hat man die Sache noch nicht vom tiefsten Grunde aus angegriffen; namentlich ist in der Polemik der altkatholischen Bewegung, aus leicht erklärlichen und in mehrfachem Betracht zweckgemäßen Gründen, noch nicht mit der nothwendigen Entschiedenheit und Schärfe hervorgehoben und zur Geltung gebracht, daß es überhaupt eine unmittelbar göttliche Wahrheit und Machtvollkommenheit in dem Sinne, wie die römische Kirche sie beansprucht, auf Erden gar nicht giebt, daß vielmehr alle Lehren und Machtbefugnisse derselben ganz ebenso, wie die der Wissenschaften und Staaten, rein menschlichen und weltlichen Ursprungs sind, mithin seitens ihres Ursprungs auch nicht um ein Haarbreit mehr Anspruch auf eine höhere Autorität als diese besitzen, seitens ihrer nachweisbaren und zweifellosen Gewißheit aber auf einer ungleich tieferen Stufe der Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit stehen, ja gerade in denjenigen Behauptungen, auf welche das Papalsystem das größte Gewicht legt, als schlechthin bodenlose Irrthümer und verwerfliche Anmaßungen nachzuweisen sind.

Zur vollständigen Erkenntniß oder Anerkennung dieser Thatsache hat man sich selbst in gebildeten Kreisen noch nicht allseitig aufgerafft; auch in ihnen ist man noch vielfach von der grundlosen Besorgniß beherrscht, als seien durch dieses Zugeständniß nicht nur die römische Hierarchie, sondern auch die ewigen Wahrheiten des Christenthums, ja die Religion überhaupt gefährdet. Darum erscheint es geboten, das wirklich zwischen Wissenschaft und Religion, Staat und Kirche bestehende Verhältniß zunächst für die Kreise der Gebildeten einer nach allen Seiten gerechten, sich streng an die wirklichen Thatsachen haltenden Erörterung zu unterwerfen, und indem wir versuchen wollen, zur Lösung dieser Aufgabe in vorliegender Schrift einen Beitrag zu liefern, wollen wir unsere Aufmerksamkeit zunächst dem zwischen Religion und Wissenschaft bestehenden Verhältniß zuwenden.

II.

Gegensatz zwischen den kirchlichen und den wissenschaftlichen „Wahrheiten."

Den eigentlichen Mittelpunkt des Kampfes zwischen Religion und Wissenschaft bildet die Streitfrage, welche der beiden streitenden Mächte im Besitz der Wahrheit ist. Gemeinhin spricht man von religiösen und wissenschaftlichen als von zwei verschiedenen und nichtsdestoweniger gleich existenzberechtigten Wahrheiten, und sofern man hiebei unter „Wahrheiten" nur verschiedene Manifestationen und Ausstrahlungen einer und derselben Grundwahrheit versteht, kann man diesen Sprachgebrauch gelten lassen.

In schärferem Sinne will die römische Kirche den Unterschied zwischen den Glaubens- und Vernunftwahrheiten gefaßt wissen. In der „Constitutio dogmatica", welche Pius IX. in der dritten Sitzung des vaticanischen Concils erlassen hat, bestimmt sie denselben am Anfang des vierten Capitels also: „Auch daran hielt und hält fortwährend die katholische Kirche in ununterbrochener Uebereinstimmung fest, daß es eine doppelte Erkenntnißordnung giebt, verschieden nicht nur dem Princip, sondern auch dem Gegenstande nach; dem Princip nach, weil wir in der einen kraft unserer natürlichen Vernunft, in der anderen kraft göttlichen Glaubens erkennen; dem Gegenstande nach, weil uns außer den Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft erfassen kann, Geheimnisse zu glauben vorgestellt werden, welche in Gott verborgen sind und nicht anders als durch göttliche

Offenbarung zu unserer Kenntniß gelangen können." Ausdrücklich also ist hiemit der Unterschied zwischen religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit nicht bloß als ein in der Erscheinungsweise hervortretender, sondern als ein principieller und wesentlicher hingestellt und damit zugleich ausgesprochen, daß die religiöse Wahrheit, weil unmittelbar von Gott stammend, als die höhere und trotz ihrer Unbegreiflichkeit schlechthin unanzweifelbare, dagegen die wissenschaftliche Wahrheit, weil nur aus der natürlichen Vernunft entfließend, die niedere und jener unbedingt untergeordnete Wahrheit sei.

Daß es wirklich so gemeint ist, bestätigt das Folgende: „Obschon aber der Glaube — heißt es daselbst — über die Vernunft erhaben ist, so kann doch niemals zwischen Glauben und Vernunft ein wirklicher Widerspruch stattfinden; hat ja derselbe Gott, welcher die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, dem menschlichen Geiste auch das Licht der Vernunft gegeben; unmöglich aber kann Gott sich selbst verneinen, noch kann jemals das Wahre dem Wahren widersprechen. Jeder derartige vermeintliche Widerspruch ist leerer Schein und hat vornehmlich darin seinen Grund, daß man entweder die Glaubenslehren nicht im Sinne der Kirche verstanden und ausgelegt hat, oder aber eingebildete Meinungen für das Ergebniß vernünftigen Denkens ansieht. Daher erklären wir jeden Satz, welcher der Wahrheit des erleuchteten Glaubens widerspricht, für durchaus falsch. Ferner hat auch die Kirche, welche zugleich mit dem apostolischen Lehramte den Auftrag erhielt, die Hinterlage des Glaubens zu wahren, von Gott her das Recht und die Pflicht, eine Afterwissenschaft zu ächten, damit Niemand durch Weltweisheit und leeren Trug verführt werde. Darum ist es allen Christgläubigen nicht nur untersagt, derartige Meinungen, welche der christlichen Lehre widersprechen und als solche erkannt werden, besonders wenn sie von der Kirche verworfen sind, als berechtigte wissenschaftliche Lehrsätze zu vertheidigen, sondern sie sind vielmehr durchaus gehalten, solche als Irrthümer anzusehen, die sich bloß mit dem trügerischen Schein der Wahrheit ausstatten."

Liest man bloß die ersten dieser Sätze, so könnte man fast

glauben, es sei darin ein Zugeständniß der Kirche enthalten, auf Grund dessen die Wissenschaft sich weiter mit ihr verständigen könnte. Augenscheinlich sind dieselben der Ausfluß der auch von der Kirche nicht abzuweisenden Erkenntniß, daß die Wahrheit in ihrem Wesen und tiefsten Grunde nur eine sei, daß es daher zwei principiell verschiedene und einander wirklich widersprechende Wahrheiten gar nicht geben könne und daß daher, wenn sich gleichwohl zwei mit einander in Widerspruch stehende Lehren geltend zu machen suchen, von denen jede beansprucht die Wahrheit zu sein, nothwendig, wenn nicht beide, die eine von ihnen auf Irrthum oder Lüge beruhen müsse. Wäre also dieser Erkenntniß in den obigen Sätzen wirklich ohne Vorbehalt und Hintergedanken Ausdruck gegeben, so würde sich in diesem Fundamentalgedanken die Wissenschaft mit der Kirche vollkommen im Einklange befinden. Leider aber ist dies nicht geschehen. Schon der vorausgeschickte Concessivsatz, und noch mehr die auf ihn gestützten Folgesätze enthalten Behauptungen, welche den Inhalt jenes Gedankens lediglich zu Gunsten der Kirche ausbeuten, ja selbst die untergeordnete Befähigung, welche die Wissenschaft zur Erkenntniß der Wahrheit haben sollte, so gut wie auf Null herabsetzen, indem sie von vornherein jede wissenschaftliche Lehre, welche sich mit der kirchlichen Lehre nicht in Einklang bringen läßt, für leeren Trug erklären, demgemäß auch die Entscheidung über die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit einer wissenschaftlichen Lehre allein der Kirche zuerkennen und mithin die Wissenschaft zu einer Existenz erniedrigen, in welcher sie an und für sich selbst schlechterdings Nichts, sondern nur die zu unbedingtem Sclavendienst verurtheilte Magd der Kirche ist. Daß eine Aufstellung solcher Grundsätze irgend eine Verständigung mit der Kirche von Anbeginn unmöglich macht, leuchtet ein. Indem sich die Kirche dabei lediglich auf die von ihr als unanzweifelbar behauptete Identität ihrer Lehre mit der göttlichen Offenbarung stützt, hat sie damit von vornherein jeden etwa von der Wissenschaft gegen sie zu erhebenden Widerspruch zurückgewiesen. In der That argumentirt sie einfach so: „Findet trotzdem, daß es zwei einander widersprechende Wahrheiten nicht geben kann, zwischen den Doctrinen der menschlichen Wissenschaft und den göttlichen Offenbarungen ein unvereinbarer Widerspruch Statt, so kann die

Unwahrheit schlechterdings nur auf Seiten der menschlichen Wissenschaft liegen: denn Gott der Allwissende ist keines Irrthums, keiner Täuschung fähig; alles menschliche Wissen dagegen ist nur Stückwerk; Irrthum und Täuschung heften sich an alle menschlichen Anschauungen. Wo also die Ergebnisse der menschlichen Erkenntniß mit den Offenbarungen Gottes in Widerspruch stehen, müssen nothwendig die ersteren vor den letzteren weichen, oder, wenn sie sich dagegen behaupten wollen, mit allen wirksamen Mitteln bekämpft und ausgerottet werden."

Dem oberflächlichen Verstande und dem zum Glauben geneigten Gemüth wird auch dies noch ganz plausibel klingen, ja sie werden geneigt sein, in der entgegengesetzten Ansicht geradezu eine freche Selbstüberhebung und Gotteslästerung zu erblicken. „Wie?" — wird man einer solchen Meinungsäußerung gegenüber ausrufen — „die beschränkte, kurzsichtige, menschliche Weisheit, die uns nicht zu sagen vermag, was morgen für Wetter sein wird, will klüger sein, als Gott der Allwissende? Welch ein lästerlicher Blödsinn! Welch ein frevelhafter Wahnwitz!" Diese Art zu schließen liegt der großen Masse, die weit mehr vom Inhalt der Glaubenslehren, als den Ergebnissen der Wissenschaft in sich aufgenommen hat, nur allzu nahe, und sie würde als solche wirklich sich kaum widerlegen lassen, wenn sie nicht in der völlig grund- und haltlosen Voraussetzung wurzelte, als ob jeder Artikel der kirchlichen Glaubenslehre, auch wenn er mit Vernunft und Wissenschaft im schroffsten Widerspruch steht, eine schlechthin unanzweifelbare Offenbarung der göttlichen Allwissenheit selbst, dagegen jede mit den kirchlichen Dogmen nicht übereinstimmende Lehre der Wissenschaft, auch wenn für ihre Wahrheit der unwiderleglichste Beweis geliefert werden kann, lediglich eine Ausgeburt des in Irrthum befangenen Menschenverstandes sei.

Oder stützt sich etwa diese Annahme auf irgend eine erwiesene oder nachweisbare Thatsache? Haben wirklich die Glaubenssätze der Religion lediglich darum, weil sie eben nicht im Wissen, sondern nur im Glauben wurzeln, Anspruch darauf, im Gegensatz zu den Erkenntnissen der menschlichen Wissenschaft für unmittelbar göttliche Offenbarungen zu gelten? Wenn dies so sein sollte, müßte vor Allem nachzuweisen sein, daß es überhaupt unmittelbar göttliche

Offenbarungen in dem von der Kirche gemeinten Sinne giebt. Dies ist aber schlechterdings nicht nachzuweisen. Vielmehr ist es umgekehrt eine feststehende, schlechterdings nicht wegzuleugnende Thatsache, daß sich unter dem, was der Mensch jemals gefühlt und erstrebt, geahnt und erkannt hat, absolut nichts befindet, was ihm durch eine andere Quelle als durch das menschliche Bewußtsein zugeflossen wäre. Was er auch weiß oder glaubt, er weiß oder glaubt es immer nur vermittelst und vermöge seines dem Menschenwesen eigenthümlichen Bewußtseins. Nur durch dieses weiß er etwas von sich selbst, nur durch dieses besitzt er eine Kenntniß der ihn umgebenden Außenwelt, nur durch dieses allein ist er auch zu einer Ahnung und Vorstellung Gottes gelangt, als eines Wesens, welches ihm als der gemeinsame Urgrund seiner selbst und der Außenwelt, und mithin auch als der eigentliche Urquell seines menschlichen Bewußtseins gilt.

Von einem wirklich verschiedenartigen Ursprunge der religiösen und wissenschaftlichen Wahrheiten kann also gar nicht die Rede sein. Die einen wie die anderen verdanken in gleicher Weise ihre erste Offenbarung der eigenthümlichen Fähigkeit des Menschenwesens, in fühlender, denkender und wollender Weise sich selbst und die Außenwelt zu erfassen, und die einen wie die anderen entspringen dem eigenthümlichen Bedürfniß der menschlichen Natur und Vernunft, ihre eigene Existenz aus der Existenz einer die Innen- und Außenwelt gemeinsam umfassenden höheren Einheit abzuleiten, die es mit dem Namen „Gott" bezeichnet. Beide sind somit gleich verpflichtet, sich des menschlichen Charakters ihres Entwicklungsprocesses zu erinnern, beide aber auch gleich berechtigt, den tieferen Ursprung dieser Entwicklung in dem so eben angegebenen Sinne als einen göttlichen zu betrachten.

Eines ursprünglichen Vorrechtes, geschweige eines exclusiven Privilegiums haben sich in dieser Beziehung weder die religiösen, noch die wissenschaftlichen Vorstellungen zu rühmen; vielmehr kann die größere Berechtigung zu der Ableitung einer zunächst menschlichen Erkenntniß aus einer tieferen göttlichen Quelle nur derjenigen Anschauungsweise zuerkannt werden, welche am vorurtheilsfreiesten die Gleichberechtigung und die gleiche Unentbehrlichkeit beider An-

schauungen anerkennt. Um dieser Forderung gerecht zu werden, muß die Wissenschaft sich zum Bewußtsein bringen, daß es außer den Wahrheiten, die bis jetzt auf rein wissenschaftlichem Wege erforscht sind, auch noch andere, ja höhere Wahrheiten geben könne, die sich zur Zeit nur noch in Bildern und Formen, wie sie dem ahnenden Gefühl entsprechen, zu offenbaren vermögen und welche nichtsdestoweniger auch in dieser minder befriedigenden Form bereits Anspruch auf einen gewissen Grad von Glaubwürdigkeit haben. Die Religion dagegen muß anerkennen, daß ihre bloß geahnten Wahrheiten als solche noch keine volle Gewißheit gewähren und nur durch die Wissenschaft ihre feste Begründung erhalten können, ja, daß keine religiöse Vorstellung als Wahrheit aufrecht zu erhalten ist, sobald sie sich mit den zweifellosen Resultaten der Wissenschaft in wirklichem Widerspruch befindet.

Beide Anschauungsweisen vergessen nicht selten, dieser Forderung Genüge zu leisten. Entspricht die Wissenschaft derselben nicht oder glaubt sie gar, wie der crasse Materialismus, nur im Bereich des Tast- und Greifbaren das Wahre finden zu können, dagegen alles Uebersinnliche, Geistige, Ideale ohne Weiteres in die Region des Aberglaubens und der Hirngespinnste verweisen zu müssen, so begiebt sie sich damit selbst des Anspruchs, ihre menschliche Weisheit als göttlichen Ursprungs anerkannt zu sehen und läuft sogar Gefahr, mit wenig Witz und viel Behagen stärker ihren Zusammenhang mit der Affenwelt als mit der göttlichen Vernunft zu betonen — ein Verfahren, das in der wissenschaftlichen Welt glücklicherweise nur als eine sporadisch vorkommende Abnormität oder vorübergehende Mode aufzutreten pflegt und schon darum minder gefährlich ist, weil es mehr auf eine nicht ernstlich gemeinte Selbstherabsetzung, als auf eine Selbstüberhebung hinausläuft. Ungleich verwerflicher stellt es sich dar, wenn die Religion oder vielmehr die Gesammtheit ihrer angeblichen Repräsentanten jener Forderung entgegen handelt, indem sie von sich behauptet, auf ganz außerordentlichem, sowohl übermenschlichem als übernatürlichem Wege zur Erkenntniß der unmittelbar göttlichen Wahrheit gelangt zu sein und sich ganz allein und ausschließlich im Besitz derselben zu befinden. Hierin spricht sich nicht nur eine schlechthin unerträg-

liche Selbstverblendung und Arroganz, sondern zugleich eine totale Umkehrung des wahren Sachverhalts aus. In wie weitem Umfange auch das Wort des Dichters: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das ahnet in Einfalt ein kindlich Gemüth" seine Berechtigung haben möge: im Großen und Ganzen ist es doch eine unbestreitbare, durch die ganze Culturentwicklung bestätigte Thatsache, daß das bloße Ahnen und mithin auch der nur in Ahnungen und dunklen Gefühlsacten wurzelnde Glaube dem auf unwiderlegliche Belege und Beweise sich stützenden Wissen gegenüber nur eine niedere und minder zuverlässige Erkenntnißquelle ist, wie schon daraus erhellt, daß gerade in Glaubens- und Gefühlssachen zu allen Zeiten die größte Meinungsverschiedenheit und der hartnäckigste Streit Statt gefunden hat, während über eine wirklich wissenschaftlich nachgewiesene Wahrheit alles Streiten aufhört. Sobald also, von wem auch immer, verlangt wird, daß irgend ein bloß auf dem Wege des Ahnens und Glaubens gewonnener Satz für gewisser und zuverlässiger gelten soll als ein wissenschaftlich festgestellter Satz, oder gar die Forderung gestellt wird, demselben die volle Untrüglichkeit einer unmittelbar göttlichen Offenbarung beizumessen, so liegt darin einerseits ein frevelhafter Dünkel und eine despotische Geistesknechtung für Alle, denen diese Zumuthung gemacht wird, andererseits das Bestreben, von vornherein jede wirkliche Erkenntniß der Wahrheit unmöglich zu machen und das um dieselbe schwebende Dunkel, mithin auch den möglichen Irrthum zu verewigen. Die Prätension der römischen Kirche, allein die unfehlbare Inhaberin aller Glaubenswahrheiten und als solche zugleich die oberste Richterin über die Zulässigkeit und Unzulässigkeit aller wissenschaftlichen Wahrheiten zu sein, ist geradezu einem Attentat, wie es Herodes gegen das Christuskind unternommen, gleich zu achten.

Die Vertheidiger der kirchlichen Doctrin pflegen hiegegen einzuwenden einerseits, daß sich ja dieselbe nicht auf bloß menschliche Ahnungen, sondern auf die Aussagen Christi und der Apostel stütze, die doch unbedingt als göttliche Offenbarungen anzuerkennen seien, vor denen jede menschliche Weisheit schweigen müsse, andererseits, daß ja die menschliche Wissenschaft, wenn sie die höchste Entscheidung

über Wahrheit und Unwahrheit beanspruche, noch weit dünkelhafter und anmaßender verfahre, indem sie sich damit für die unfehlbare Richterin über Gott selbst erkläre. Dies sind aber nichts als jesuitische Fechterkunststücke. Was den ersten Einwand betrifft, so werden wir später denselben ausführlich in seiner Haltlosigkeit erweisen; bezüglich des zweiten aber ist zu erwiedern, daß es der Wissenschaft nicht einfällt, sich wie die Kirche für unfehlbar zu erklären, sondern daß sie im Gegentheil jedes Ergebniß ihrer Forschung der unbeschränkten weiteren Prüfung anheimgiebt, und sich der schließlichen Entscheidung derselben, möge dieselbe auf eine Anerkennung, Berichtigung oder gänzliche Verwerfung hinauslaufen, rückhaltslos unterwirft. Für keine ihrer Lehren, für keine der sie vertretenden Autoritäten fordert sie eine Annahme auf Treu und Glauben; nur dem legt sie eine bindende Geltung bei, was in wissenschaftlicher Weise unwiderleglich bewiesen und dargethan ist. Nur das will sie als Wahrheit anerkannt wissen, was sich wirklich als solche erweisen läßt und als solche erwiesen worden ist.

Vom Standpunkt des Autoritätsglaubens wird man hiegegen einwerfen, daß es ja derartige, von der Wissenschaft zweifellos festgestellte Wahrheiten gar nicht gebe, daß alle Resultate der Wissenschaft lückenhaft und mangelhaft seien, daß auch die scheinbar unwiderleglichste ihrer Lehren keine Bürgschaft dafür biete, daß sie nicht später, wie es schon oft vorgekommen sei, von der Wissenschaft selbst als Irrthum anerkannt werde. Die erste dieser Behauptungen ist aber einfach nicht wahr. Es giebt vielmehr in der Wissenschaft eine sehr beträchtliche Anzahl von Wahrheiten, die schlechthin unanzweifelbar und unumstößlich sind und daher für alle Ewigkeit Wahrheiten bleiben werden. Es gehört dahin z. B. ein Satz wie „Zwei mal zwei ist vier" und alle mathematisch beweisbaren Sätze. Diese Wahrheiten aber sind um so wichtiger, als sie die unerschütterlichen Grundlagen für die sichere Erkenntniß und Feststellung anderer Wahrheiten bilden und ein Gebiet beherrschen, welches den ganzen unermeßlichen Weltraum umfaßt. Daneben giebt es nun allerdings auch noch Vieles, was für die Wissenschaft selbst noch ein ungelöstes Räthsel ist, Vieles, was sie nur zum Theil erkannt hat, Vieles was sie erforscht zu haben meint, später aber als Irrthum erkennen

wird. Daraus folgt aber nicht, daß sich deßhalb die Wissenschaft, wie die Kirche verlangt, auf Gnade und Ungnade dem Glauben unterwerfen müsse, dem Glauben, der, wie die Religions- und Culturgeschichte aller Nationen lehrt, dem Irrthum ungleich mehr als die Wissenschaft ausgesetzt ist und im Kampf mit dieser schließlich stets das Feld hat räumen müssen. Vielmehr erhellt daraus, daß die Wissenschaft einer unendlichen Fortbildung fähig ist, und daß eine solche Fortbildung zur Erkenntniß der Wahrheit absolut nothwendig ist, wenn nicht etwanige fälschlich für Wahrheiten geltende Irrthümer ewig als solche ihre Geltung behalten sollen. Ferner beruht aber auch die Geringschätzung, mit welcher die Kirche über die Leistungsfähigkeit der Wissenschaft zu reden pflegt, auf einer totalen Verkennung oder geflissentlichen Verdrehung des wirklichen Sachverhalts. Wie viel auch noch der menschlichen Forschung zu thun übrig bleibt, der Inbegriff dessen, was sie bereits aus dem ursprünglichen Dunkel ans Licht gezogen und dem verworrenen Chaos halbwahrer Ahnungen und blendender Täuschungen als bleibende Wahrheiten abgerungen hat, ist von einem Umfang, einer Vielseitigkeit, Sicherheit und Tiefe, daß sie wahrlich nicht Geringachtung, sondern höchste Bewunderung verdient. Umspannt sie doch mit ihrem natürlichen und geistigen Auge die Regionen des Himmels und der Erde, das Gebiet der Stoffe und der Kräfte, die Erscheinungen der Außen- und der Innenwelt, die Entwicklung der Natur und der Geschichte und ist bereits dergestalt mit den das ganze Universum beherrschenden Gesetzen vertraut, daß sie Räthsel der entlegensten Vergangenheit und der fernsten Zukunft zu enthüllen und mit derselben Sicherheit die in weitesten Bahnen kreisenden Bewegungen der Weltkörper wie die verborgensten Wechselwirkungen der Moleküle und Atome vorauszuberechnen vermag. Was hat nicht die Wissenschaft allein in der allerneusten Zeit, unmittelbar unter den Augen des gegenwärtigen Geschlechts geleistet! Man denke nur an diejenigen Entdeckungen und Erfindungen, welche die Entstehung der Dampfschifffahrt und der Eisenbahnen, der elektrischen Telegraphen, der Photographie, die Hebung der Agricultur und Industrie, kurz einen Um- und Aufschwung des gesammten Lebens herbeigeführt; vergleiche dies mit dem, was seit Jahrhunderten die Kirche zur Förderung

einer sicheren und heilsamen Erkenntniß beigetragen hat, und frage sich, ob es nicht geradezu Unverschämtheit und Frechheit ist, wenn sie sich trotzdem über die Wissenschaft die absolute Herrschaft anmaßen will und im Volke die Meinung zu verbreiten sucht, als sei nur sie, nicht aber die Wissenschaft einer sicheren Erkenntniß der Wahrheit fähig.

Leider aber ist die Masse derer, die solchen Behauptungen Gehör schenken, noch immer eine sehr große. Der Ausspruch des Apostels, daß alles menschliche Wissen Stückwerk sei, ist ihnen so lange, so oft und obenein in so ganz anderem Sinne, als es von Paulus gemeint war, vorgepredigt, daß sie trotz der schlagenden Gegenbeweise, die ihnen das tägliche Leben bietet, von der Leistungsfähigkeit der Wissenschaft eine ziemlich geringe Meinung hegen. Selbst in gebildeten Kreisen kommt es nicht selten vor, daß man, wenn den Lehren der Kirche gegenüber die entgegenstehenden Ergebnisse der Wissenschaft als festgestellte Wahrheiten geltend gemacht werden, darauf nur mit einem mitleidigen Achselzucken und der skeptischen Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?“ antwortet.

Ja auf die Beantwortung dieser Frage kommt allerdings in dem Streit zwischen Kirche und Wissenschaft schließlich Alles an. Ueber sie muß man sich vor Allem klar geworden sein, ehe man sich über die Stellung, die man in diesem Streit nehmen will, zu entscheiden vermag. Aber eben darum genügt es nicht, sie bloß aufzuwerfen und sich sodann wie Pilatus die Hände in Unschuld zu waschen, sondern es ist die Pflicht eines Jeden, dieselbe zu einem Gegenstande ernsten und gewissenhaften Nachdenkens zu machen, um zunächst darüber in's Reine zu kommen, welchen Begriff wir eigentlich mit dem Worte „Wahrheit“ verbinden, und sodann zu untersuchen, ob diesem Begriff in vollkommnerem Grade die Ergebnisse der Wissenschaft oder die Glaubenslehren der Kirche entsprechen. Um dieser Pflicht zu genügen, soll diese Frage auch für uns den nächsten Gegenstand der Erörterung bilden.

III.

Was ist Wahrheit? Was hat Anspruch darauf, als Wahrheit zu gelten?

Die Frage, mit der wir es jetzt zu thun haben, ist also die: „Was verstehen wir eigentlich darunter, wenn wir von irgend etwas sagen: Es ist wahr!" — Die Antwort hierauf werden wir uns bedeutend dadurch erleichtern, wenn wir uns zunächst darüber klar werden, was das überhaupt für Gegenstände sind, die wir wahr oder unwahr nennen können, d. h. in welche Classe der Begriffe stets diejenigen Denkobjecte fallen, denen sich, nach correcter Ausdrucksweise, das Prädicat „wahr" oder „unwahr" beilegen läßt.

Daß nicht jedem Begriff dieses Prädicat zugeschrieben werden kann, ist leicht zu erkennen. Kann man z. B. von einem Stein, einer Pflanze, einem Thier sagen, sie seien wahr? Nein! — Oder von einem Hause, einem Tisch oder Anderem der Art? Auch das gestattet der herrschende Sprachgebrauch nicht. Und ebenso verhält es sich ohne Ausnahme mit allen Begriffen, welche concrete, substantielle Dinge bezeichnen, gleichviel ob sie die Bedeutung von Sachen oder Personen haben. Man kann von solchen Dingen zwar sagen: „Daß dieses Ding existirt, ist wahr" oder „Daß dieses Ding so und so beschaffen ist, ist wahr 2c.", aber man kann nicht von dem Dinge selbst sagen, daß es wahr ist. Auch nicht von einer Person, wenigstens nicht in exacter Ausdrucksweise. Sagt man z. B. von einem Menschen, er sei wahr, so gebraucht man hier das Wort „wahr" nicht

in seiner eigentlichen Bedeutung, sondern im Sinn von „wahrheitsliebend". — Ebenso wenig läßt sich das Prädicat der Wahrheit unmittelbar einem abstracten Eigenschaftsbegriff beilegen. Man kann zwar sagen: „Daß die Kälte eine Eigenschaft des Eises ist, ist wahr", aber nicht unmittelbar: „Die Kälte ist wahr".

Wesentlich anders scheint es sich mit denjenigen abstrahirten Begriffen zu verhalten, welche Handlungen, Ereignisse, Zustände ꝛc. ausdrücken. Es ist z. B. ganz gebräuchlich zu sagen: „Die Zerstörung Karthago's ist wahr". Dies ist jedoch nur darum so, weil diese Begriffe, genau betrachtet, den Inhalt eines vollständigen Satzes in sich schließen; denn, vollständiger ausgedrückt, müßte das eben angeführte Beispiel lauten: „Daß Karthago zerstört ist, ist wahr."

Gilt es nun, aus diesen Beobachtungen das allgemeine Ergebniß zu ziehen, so werden wir sagen müssen: Das Prädicat wahr oder unwahr läßt sich in correcter Redeweise niemals einem einfachen Begriff, sondern nur einem vollständigen Gedanken oder einem solchen Begriff beilegen, welcher bereits einen vollständigen Gedanken oder Satz zum Inhalt hat, z. B. einer Aussage, einer Behauptung, einer Mittheilung, einer Darstellung u. dgl., woraus erhellt, daß unter der Wahrheit nicht unmittelbar eine Eigenschaft der Dinge selbst verstanden wird, sondern vielmehr eine Eigenschaft des Reflexes oder Spiegelbildes der Dinge innerhalb des sie reflectirenden Geistes.

Hiernach können wir die Erörterung unserer Hauptfrage wieder aufnehmen, und zwar werden wir jetzt, nachdem wir erkannt, daß überhaupt das Prädicat der Wahrheit oder Unwahrheit nur auf einen *Gedanken* anwendbar ist, unsere Frage also zu formuliren haben: „Wie muß ein Gedanke beschaffen sein, wenn wir ihm das Prädicat der Wahrheit in *positivem* Sinne beilegen dürfen?"

Selbstverständlich muß er zunächst denjenigen Bedingungen genügen, denen *jeder* Gedanke genügen muß, d. h. er muß die Verbindung eines Prädicatsbegriffs mit einem Subjectsbegriffe sein, also nothwendigerweise mindestens aus *drei* Begriffen bestehen, nämlich

1) aus einem solchen, der zu dem Act, in welchem sich der Gedanke vollzieht, durch irgend eine ihm noch anhaftende Unklarheit den *Anstoß* oder *Impuls* giebt; dies ist aber der *Subjectsbegriff*;

2) aus einem solchen, der bereits vor diesem Gedanken mit ausreichender Klarheit im Begriffskreise des Denkenden lag; dies ist der Prädicatsbegriff; und
3) aus einem Begriff, der unter allen Umständen dazu geeignet ist, jene beiden Begriffe zu verbinden, d. h. sie beide in sich selbst zu vereinigen; dies ist der Begriff der sogenannten Copula, die in allen möglichen Gedanken nur aus dem Begriff des Seins bestehen kann, da nur dieser Begriff alle übrigen Begriffe umfaßt und in sich vereinigt.

Hieraus läßt sich erkennen, was eigentlich bei jedem Gedanken der Zweck und Beweggrund desselben ist. Wir wollen offenbar von einem uns mehr oder minder unklaren zu einem mehr oder minder klaren, von einem uns mehr oder minder unbekannten zu einem uns mehr oder minder bekannten, von einem uns noch irgendwie zu schaffen machenden zu einem uns bereits befriedigenden Begriff gelangen, und dies suchen wir dadurch zu erreichen, daß wir den ersten dieser beiden Begriffe, also den Subjectsbegriff, als einen solchen constatiren, der nothwendig, wenn er überhaupt als existenzfähig gedacht werden soll, irgend ein größerer oder kleinerer Bestandtheil vom allumfassenden, uns von vornherein als vollkommen klar und bekannt geltenden Begriff des Seins sein muß, und daß wir alsdann diesen allumfassenden Begriff des Seins durch andere gleichfalls im allgemeinen Sein mit enthaltene, uns jedoch als bereits bekannt geltende Begriffe dergestalt zu begränzen und zu bestimmen suchen, daß wir auf diese Weise zu einem aus lauter bekannten Begriffen zusammengesetzten Prädicatsbegriff gelangen, welcher nach Umfang und Inhalt jenem uns noch irgendwie unbekannten Subjectsbegriff möglichst gleich kommt. Denken wir uns z. B. den Begriff „Quadrat“ als den zu irgend einem Gedanken den Impuls gebenden Subjectsbegriff. Was wir nun auch über das Quadrat denken oder aussagen wollen, wir werden den Denkproceß nothwendig damit beginnen müssen, daß wir zunächst sagen: Das Quadrat ist, d. h. es liegt im Bereich des überhaupt Seienden. Damit haben wir aber nur seine allerallgemeinste Qualität kennen gelernt, welche es mit allem Anderen, was sonst noch ist, theilt. Wollen wir nun noch mehr von ihm wissen, so müssen wir irgend welche andere, uns bereits

bekannte Begriffe, welche gleichfalls im allgemeinen Sein liegen, hinzufügen und welche zusammen genommen einen jenen Subjectsbegriff enger umgränzenden Kreis des Seins bezeichnen. Dies thun wir z. B., wenn wir sagen: „Das Quadrat ist eine Figur". Denn das Figursein ist offenbar ein enger umgränztes Sein als das Sein überhaupt, von dem es nur eine besondere Art des Seins bildet, und zwar eine solche Art, die wir hier als etwas bereits Bekanntes voraussetzen. Sind wir hiemit noch nicht zufrieden, so werden wir auch diesen Begriff wiederum durch Hinzufügung noch anderer, uns bereits als bekannt geltender Begriffe noch enger umgränzen müssen, und wenn wir vollständig befriedigt sein wollen, hiemit so lange fortzufahren haben, bis wir in dem Satze: „Das Quadrat ist eine geradlinige Figur von vier gleichen Seiten und vier rechten Winkeln" einen Prädicatsbegriff gefunden haben, welcher nach Umfang und Inhalt dem Subjectsbegriff durchaus gleich ist und sich von demselben nur dadurch unterscheidet, daß er in Form eines Complexes von lauter bekannten oder wenigstens als bekannt vorausgesetzten Begriffen auftritt, während der Subjectsbegriff vor dem Abschluß dieses Gedankens ein mehr oder minder dunkler, der Erklärung bedürftiger Begriff war.

Hieraus ist ersichtlich, daß ein Gedanke seinem eigentlichen Zweck und Wesen nach stets ein Act ist, durch den wir für einen noch als latent und unentfaltet gedachten Begriff einen ihm möglichst gleichen, jedoch als bereits enthüllt und entfaltet geltenden Begriff zu gewinnen suchen. Ob ein Gedanke dies wirklich leistet, ob er es in mehr oder minder vollkommenem Grade leistet, ändert daran, daß er ein Gedanke überhaupt ist, nichts; hiezu genügt, daß er wenigstens den Anlauf dazu macht, und dies geschieht ohne Ausnahme in jedem Gedanken, weil jeder nothwendig damit beginnt, daß man vom Subject desselben sagt: „es ist". Wohl aber hängt von der mehr oder minder vollkommenen Erfüllung jener Bedingung ab, ob er ein wahrer oder ein unwahrer oder ein der Wahrheit mehr oder minder nahe kommender Gedanke genannt zu werden verdient; wir werden somit als Antwort auf die oben gestellte Frage sagen müssen: Das Prädicat der Wahrheit kommt einem Gedanken stets in demselben Maaße zu, in welchem er dem oben bezeichneten Zweck und

Wesen eines Gedankens entspricht; und wahr im vollen Sinne des Worts kann also nur derjenige Gedanke genannt werden, in welchem der explicite gefaßte Prädicatsbegriff dem implicite gefaßten Subjectsbegriff nach Umfang und Inhalt vollständig gleich, und nur der Form nach von demselben verschieden ist.

Man wird hieraus erkennen, daß die Wahrheit eines Gedankens und folglich, da nur ein Gedanke wahr sein kann, auch die Wahrheit überhaupt ganz auf denselben Bedingungen beruht, auf denen die Richtigkeit und unmittelbare Verständlichkeit einer mathematischen Gleichung beruht, nämlich auf der wirklichen Gleichheit der als gleich einander gegenübergestellten Glieder und auf einer solchen Anordnung derselben, daß dem unbekannten Gliede auf der einen Seite lauter bekannte Glieder auf der anderen Seite entsprechen. Jeder wahre Gedanke läßt sich daher auch als eine Gleichung ansehen. Bezüglich solcher Gedanken, in welchen sämmtliche Begriffe aus reinen Größenbegriffen bestehen, leuchtet dies ohne Weiteres ein. Sagen wir z. B. „Zweimalzwei ist Vier", so hat hier das „ist" augenscheinlich die Bedeutung des Gleichheitszeichens in einer Gleichung, und wir wollen damit ausdrücken, daß der uns in der complicirten Form 2 . 2 noch wie eine unbekannte Größe erscheinende Subjectsbegriff mit dem in der einfachen Form 4 als eine bekannte Größe sich darstellenden Prädicatsbegriff trotz der verschiedenen Form von gleichem Umfang und Inhalt ist. Und eben wegen dieser wesentlichen Gleichheit der beiden Begriffe nennen wir den Gedanken wahr, wogegen wir jeden Gedanken, in welchem diese Gleichheit nicht besteht, z. B. „Zweimalzwei ist fünf" unwahr nennen.

Nicht so unmittelbar einleuchtend ist die Uebereinstimmung eines wahren Gedankens mit einer mathematischen Gleichung in solchen Gedanken, in welchen die Begriffe nicht bloß aus reinen Größenbegriffen, sondern auch aus Begriffen von substantiellem und qualitativem Charakter bestehen. Dies ist aber nur darum der Fall, weil wir einerseits in der Wissenschaft noch nicht so weit gelangt sind, daß wir die qualitativen und substantiellen Merkmale der Begriffe auf rein quantitative Bestimmungen zurückzuführen vermöchten, und weil andererseits die wirklich quantitativ gedachten Eigenschaften dieser Begriffe, nämlich ihr weiterer oder engerer Umfang und ihr

reicherer oder ärmerer Inhalt, in der Regel so rein geistiger Art sind, daß sie sich einer völlig exacten Bestimmung nach Maaß, Gewicht und Zahl entziehen. Hieraus folgt jedoch nur, daß in Gedanken dieser Art die Gleichheit zwischen dem Subjects- und Prädicatsbegriff nicht ebenso leicht nachweisbar ist als in den bloß aus Größenbegriffen bestehenden Gedanken, keineswegs aber, daß sie in ihnen wirklich fehlen dürfe; vielmehr bildet sie auch für sie das erste und unerläßlichste Postulat, sofern wir sie wirklich als wahre Gedanken anerkennen sollen.

Ein Gedanke, der diese Bedingung in vollkommener Weise erfüllt, ist eine Begriffsbestimmung oder Definition. Sagen wir z. B. „Kraft ist die Ursache einer Bewegung" und hat in diesem Satz der Prädicatsbegriff wirklich genau denselben Umfang und Inhalt wie der Subjectsbegriff, so besitzen wir in ihm die Definition des Begriffes „Kraft". Und umgekehrt, wenn dieser Satz wirklich Anspruch darauf hat, eine Definition und als solche eine vollkommen befriedigende Wahrheit zu sein, darf zwischen den genannten Begriffen kein irgendwie wesentlicher Unterschied mehr bestehen. Genügt er aber dieser Bedingung, dann leistet er genau dasselbe, was eine Gleichung leistet, in welcher die vollkommene Lösung einer Aufgabe enthalten ist, d. h. in welcher sich auf der einen Seite nur die ursprünglich unbekannte Größe, auf der anderen Seite nur bekannte Größen und zwar in möglichst einfacher Form befinden.

Minder vollkommen leisten das diejenigen Gedanken, welche wir Urtheile nennen, d. h. in welchen wir irgend einen engeren Begriff unter einen weiteren, einen niederen unter einen höheren Begriff subsumiren, z. B. „der Baum ist eine Pflanze". Hier besteht offenbar zwischen dem Begriffe „Baum" und „Pflanze" keine völlige Gleichheit des Umfangs und Inhalts, denn der erstere umfaßt nur einen Theil vom Umfang des letzteren, ist also enger und inhaltärmer als dieser. Er scheint also keine Gleichung zu sein, mithin auch nicht als ein wahrer Gedanke bezeichnet werden zu können. Trotzdem nennen wir ihn noch so. Ist dies nun durchaus ungerechtfertigt? — Keineswegs: denn genau betrachtet, ist er dennoch eine Gleichung, nur nicht eine solche, welche bereits die vollkommene Lösung enthält, sondern nur eine solche, in welcher sich auf der den

Prädicatsbegriff darstellenden Seite neben der bekannten Größe noch eine unbekannte Größe befindet. Diese unbekannte Größe besteht in unserem Beispiel aus dem unbestimmten Artikel „eine“. Indem man sagt: „Der Baum ist eine Pflanze“, spricht man damit sogleich aus, daß dem Umfange des Begriffes Baum vom Umfange des Begriffes Pflanze etwas fehlt; man bestimmt zwar dieses Fehlende noch nicht in seinem wirklichen Werthe, aber man deutet doch darauf hin und gesteht damit zu, daß der Prädicatsbegriff noch einer engeren Begränzung bedarf, und eben durch dieses Zugeständniß macht man den Gedanken, der ohne dasselbe ein falscher Gedanke sein würde, ebenso zu einem wahren Gedanken, wie man aus der falschen Gleichung $8 = 12$ dadurch, daß man dem 12 ein -4 hinzufügt, eine richtige Gleichung macht. In allgemeiner Ausdrucksweise kann man daher sagen: Ein Urtheil, sofern es noch wahr genannt werden kann, entspricht einer Gleichung von der Formel $x = a - y$, in welcher a eine bekannte, x und y unbekannte Größen bedeuten.

Der sprachliche Ausdruck bleibt hierbei nicht selten hinter dem, was das Urtheil eigentlich aussprechen soll, an Genauigkeit zurück, z. B. wenn man im Lateinischen sagt: arbor est planta, wo die Differenz zwischen dem Umfang beider Begriffe durch nichts angedeutet ist; oder im Deutschen sagt: „Der Baum ist grün“, und damit nur meint, daß der Baum theilweise und zeitweise von dem sonst noch bestehenden Grünen etwas ist. Derartige Urtheile sind zwar nicht nach ihrem Ausdruck, wohl aber nach ihrem Sinn als richtige Gleichungen anzusehen. Als falsche würden sie nur dann zu betrachten sein, wenn sie auch als Urtheile selbst falsch wären, d. h. wenn sich der Sprechende der Differenz zwischen dem Subjects- und Prädicatsbegriff auch innerhalb seines Denkens gar nicht bewußt geworden wäre.

Nicht anders als mit der Wahrheit der Begriffsbestimmungen und Urtheile, also den einzelnen Denkoperationen, verhält es sich auch mit der Wahrheit derjenigen Gedanken, welche nicht, wie jene, rein logischer Natur sind, sondern die Mittheilung eines wirklichen Ereignisses oder Zustandes, eines Actes oder Vorgangs zum Inhalt haben. Auch bei ihnen beruht die Wahrheit auf der wesentlichen Gleichheit ihres Subjectsbegriffes und Prädicatsbegriffes, und je

nachdem der letztere aus lauter bekannten Begriffen besteht oder noch irgendwie mit unbekannten Begriffen verflochten ist, sind daher auch sie entweder, wie die Begriffsbestimmungen, als vollkommen gelöste, oder, wie die Urtheile, als der Lösung noch mehr oder minder bedürftige Gleichungen zu betrachten. Sage ich z. B.: „Cäsar ist am 15. März im J. 44 vor Christi Geburt im Senat zu Rom ermordet worden", so besteht hier zwischen dem Subjectsbegriff und dem Prädicatsbegriff, d. h. zwischen „Cäsar" und dem am genannten Tage und am genannten Orte Ermordeten, kein Unterschied des Inhalts und Umfangs mehr, und da sich hier der Prädicatsbegriff aus lauter im Voraus als bekannt angenommenen Begriffen zusammensetzt, so leistet dieser Satz in seiner Weise dasselbe, was eine Begriffsbestimmung leistet und entspricht somit einer vollständig gelösten Gleichung. Sage ich dagegen nur: „Cäsar ist ermordet worden", so heißt dies so viel wie: „Cäsar ist einer von den irgend einmal und irgendwo Ermordeten"; auch hier sind Subject und Prädicat von gleichem Umfang und Inhalt; aber im Prädicat befinden sich noch die unbestimmt gelassenen Begriffe „Einer", „irgendeinmal" und „irgendwo", der bekannte Theil des Prädicats ist daher noch von weiterem Umfang als der Subjectsbegriff, er leistet mithin in seiner Art nur, was ein Urtheil leistet und entspricht folglich nur einer der vollkommenen Lösung noch bedürftigen Gleichung.

Bei Sätzen dieser Art ist übrigens wohl zu beachten, daß in ihnen der grammatische Subjectsbegriff gewöhnlich nicht der logische Subjectsbegriff ist. Wenn man z. B. den obenangeführten Satz ausspricht, hat man in der Regel nicht die Absicht, den Begriff „Cäsar", wie wenn er ein uns unbekannter wäre, auf einen Complex bekannter Begriffe zurückzuführen, sondern man bezweckt genau genommen nur, irgend einen mit ihm zusammenhängenden Umstand, z. B. die Zeit oder den Ort seiner Ermordung, aus einer unbestimmten in eine bestimmte Vorstellung zu verwandeln. Streng logisch ausgedrückt müßte also der obige Satz lauten: „Der Tag, an welchem Cäsar ermordet wurde, war der 15. März des Jahres 44 v. Chr., und der Ort, wo es geschah, der Senat zu Rom". In dieser strengeren Ausdrucksform tritt dann auch noch evidenter, als in der dem Sprachgebrauch der historischen Darstellung entsprechenden,

die Gleichheit des erläuternden Prädicatsbegriffs mit dem zu erläuternden Subjectsbegriff und die Thatsache, daß auch dieser Gedanken Wahrheit auf ihrer Uebereinstimmung mit einer mathematischen Gleichung beruht, zu Tage.

Ein Unterschied zwischen der logischen Wahrheit jener zuerst besprochenen Gedanken und der historischen Wahrheit dieser so eben betrachteten Aussagen besteht nur insofern, als die ersteren Gedanken hauptsächlich auf rein innerlichen Denkoperationen, die letzteren dagegen vorzugsweise auf Beobachtungen äußerlicher Vorgänge beruhen, jene also mehr subjectiven, diese mehr objectiven Charakters sind, woraus folgt, daß es sich bei letzteren zugleich darum handelt, ob auch zwischen dem Ergebniß der Beobachtung und dem beobachteten Vorgange selbst eine solche Gleichheit besteht, daß sich der innerliche, subjective Reflex des Vorgangs von dessen äußerlichem, objectivem Thatbestande in keiner irgendwie wesentlichen Beziehung unterscheidet. Hierbei ist aber wohl zu beachten, daß wir von äußeren Vorgängen als solchen immer nur durch Mitbethätigung innerlicher Denkoperationen eine Kenntniß zu erlangen vermögen; folglich läßt sich eigentlich niemals die Gleichheit zwischen einer Beobachtung und dem Vorgang an sich, sondern immer nur die Gleichheit einer Beobachtung mit irgend einer oder mehreren anderen Beobachtungen ermitteln und behaupten. Gründlich betrachtet sind also auch die historisch und empirisch wahren Gedanken stets nur Gleichungen von Gedankenacten, und sie unterscheiden sich von den logischen Wahrheiten nur dadurch, daß bei ihnen das Hauptgewicht auf die exacte Beobachtung und Auffassung der äußeren Vorgänge, bei jenen dagegen auf die vernunftgemäße Operation mit den aus Beobachtungen hervorgegangenen Vorstellungen und Begriffen gelegt wird.

Aus den bisherigen Ergebnissen unserer Betrachtung erhellt, wie man zu verfahren hat, wenn es zu ermitteln gilt, ob oder in wie weit ein Object wahr genannt zu werden verdient. Es muß nämlich untersucht werden:

1) Ob wirklich das fragliche Object ein Gedanke oder der Ausdruck eines Gedankens ist, und, wenn es ein solcher ist, ob derselbe aus einer reinen Denkoperation (d. i. einer Begriffsbestimmung oder einem Urtheil) besteht, oder ob er nur die

gedankliche Reproduction eines äußeren Vorgangs oder Actes zum Inhalt hat.

2) Ob in diesem Gedanken der Prädicatsbegriff dem implicite gefaßten Subjectsbegriff gegenüber wirklich ein mehr oder minder explicirter Begriff ist, d. h. ob uns die Begriffe, aus denen sich derselbe zusammensetzt, entweder sämmtlich oder wenigstens theilweise bereits bekannt genug sind, um sie zur Explication des der Erklärung noch bedürftigen Subjectsbegriffs benutzen zu können.

3) Ob wirklich der explicite gefaßte Prädicatsbegriff dem implicite gefaßten Subjectsbegriff, wie sehr er sich auch der Form nach von ihm unterscheiden möge, dem Wesen nach gleich, d. i. mit ihm von gleichem Umfang ist.

Die Beantwortung der ersten dieser Fragen bietet keine weiteren Schwierigkeiten. Der eigentliche und exacte Ausdruck eines Gedankens ist stets ein Satz im grammatischen Sinne des Worts. Mithin läßt sich ein Gedanke einfach daran erkennen, daß er gerade in dieser Jedem von der Schule her bekannten Sprachform zu seinem klarsten und verständlichsten Ausdruck gelangt. Neben der sprachlichen giebt es zwar auch eine bildliche und eine mimische Darstellung von Gedanken und auch diesen läßt sich daher das Prädicat „wahr" beilegen; indeß geschieht dies doch immer nur in übertragener, metaphorischer Weise. Sagt man z. B. von einem Bildniß, es sei wahr, so meint man damit nur, es sei wahr, was uns der Künstler mit diesem Bildniß hat sagen wollen; man erklärt also eigentlich nur den im Bilde sich aussprechenden Satz: „Dieses Gemälde das Bildniß der und der Person" für wahr.

Bedeutend schwieriger ist die Beantwortung der zweiten Frage: denn sie setzt die Existenz und Erkennbarkeit eines allgemeinen Gesetzes voraus, nach welchem sich in jedem besonderen Fall erkennen läßt, ob die Begriffe, aus denen sich der Prädicatsbegriff zusammensetzt, wirklich von größerer Klarheit und Erkennbarkeit sind, als der durch sie zu erklärende Subjectsbegriff, und ein solches Gesetz scheint darum nicht wohl möglich zu sein, weil jede Verschiedenheit des unendlich variablen Subjectsbegriffs auch eine entsprechende Ver-

schiedenheit der das Prädicat bildenden Begriffe zur Folge haben muß. Trotzdem giebt es ein solches Gesetz. Es lautet:

Sämmtliche Begriffe, welche Anspruch darauf haben sollen, für bekannter und klarer zu gelten, als der Subjectsbegriff, müssen im Vergleich mit diesem höhere, d. h. umfassendere, weitere, allgemeinere Begriffe sein, und zwar solche, in deren Umfange der Subjectsbegriff entweder ganz oder theilweise mit enthalten ist.

Jeder Begriff kann daher für um so mehr Subjectsbegriffe als Prädicat benutzt werden, je höher die Stufe ist, die er auf der Stufenleiter der Begriffe einnimmt. Ein Artbegriff eignet sich somit zum Prädicat nur für die Begriffe der zur Art gehörigen Einzelwesen; der Gattungsbegriff dagegen nicht nur für diese, sondern auch für alle von ihm umschlossenen Artbegriffe u. s. w., woraus folgt, daß der ausnahmslos alle Begriffe umschließende Begriff des Seins — wie wir schon früher sahen — derjenige Begriff ist, welcher sich geradezu zum schlechthin allgemeinen Prädicat für jeden beliebigen Subjectsbegriff verwenden läßt.

In demselben Verhältniß, wie die höheren zu den niederen Begriffen, stehen auch die qualitativ-gedachten Begriffe zu den substantiell-gedachten Begriffen: denn unter den Qualitäten, mögen dieselben als bleibende Eigenschaften oder nur als vorübergehende Zustände und Bethätigungen sich darstellen, verstehen wir eben nur solche Manifestationen des allgemeinen Seins, an welchen die Substanzen und Dinge der verschiedensten Art und Gattung Theil haben, welche sich daher, ohne sich selber zu selbstständigen Dingen abzuschließen, über alle möglichen Dinge verbreiten und eben in ihrer eigenthümlichen Zusammenstellung Dasjenige sind, was das eigentliche Was eines Dinges, d. h. seinen bestimmten Antheil am Allgemeinen ausmacht. Demgemäß sind auch alle Begriffe von Qualitäten, Eigenschaften, Zuständen &c. zu denjenigen Begriffen zu rechnen, welche sich als Begriffe von größerer Klarheit und Verständlichkeit zur Explication der stets als substantiell gedachten Subjectsbegriffe benutzen lassen, sofern überhaupt der zu prädicirende Subjectsbegriff wirklich an ihnen einen wenn auch noch so geringen Antheil hat.

Die Prüfung, ob alle die Begriffe, aus denen sich der Prädicatsbegriff eines bestimmten Gedankens zusammensetzt, wirklich diesen Bedingungen entsprechen, setzt allerdings eine genügende Bekanntschaft mit dem Begriffssystem überhaupt und namentlich mit den höheren Begriffen voraus; jedenfalls aber ist sie nicht unmöglich, und großentheils auch nicht so schwierig, als es aussieht.

Man kann hiegegen einwenden: Gerade die höheren Begriffe seien uns ja eben die dunkleren, und namentlich der höchste unter ihnen, der Begriff des Seins, geradezu der dunkelste von allen. Solche Begriffe als die bekannteren vorauszusetzen und mit ihnen minder dunkle erklären zu wollen, sei also das Verkehrteste, was es geben könne. In der That scheint es so. Beschäftigt sich doch mit höheren und höchsten Begriffen gerade diejenige Wissenschaft, die von jeher als die dunkelste und unzugänglichste gegolten hat, und geht es doch Manchem schon wie ein Mühlrad im Kopf herum, wenn er nur die Worte Sein und Nichtsein, Substanz und Qualität, Relation und Modalität ꝛc. aussprechen hört. Und dennoch ist es eine unableugbare Thatsache, daß es gerade diese höchsten Begriffe sind, die wir beständig zur Erklärung und Beleuchtung der niederen, uns scheinbar näherliegenden Begriffe benutzen und deren wir selbst beim Denken der einfachsten Gedanken nicht entrathen können. Dies würde schwerlich so sein, wenn sie uns nicht trotz dem metaphysischen Nebel, der sich um viele derselben angesammelt hat, die uns vor allen bekannten, ja die uns von vornherein klaren und selbstverständlichen Grundbegriffe wären.

Daß dem so ist, zeigt sich unverkennbar an dem Entwicklungsgang, welchen die Wissenschaft genommen. Gerade die Metaphysik ist eine der ältesten Disciplinen, und gerade die Untersuchungen über den höchsten und dunkelsten aller Begriffe, den Begriff des Seins, bilden wieder den Anfang der Metaphysik. Vieler Jahrhunderte hat es bedurft, ehe die Physik und die Naturwissenschaft überhaupt ihr nachgekommen; und erst in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts ist es denselben gelungen, ihr zuvorzukommen. Diesen Gang hätte die Wissenschaft unmöglich nehmen können, wenn ihr nicht die Ahnung vorgeschwebt hätte, daß erst die allgemeinsten Begriffe, die sogenannten Kategorien, festgestellt sein müssen, ehe

man an die exacte Bestimmung derjenigen Begriffe denken könne, die innerhalb jener Kategorien liegen, und wenn nicht dem Wissenstriebe gerade die höchsten Begriffe als die dem menschlichen Bewußtsein zunächst liegenden und leichtest erfaßbaren erschienen wären.

Und hierin hat sich dieser Trieb nicht geirrt. Der Begriff des Seins ist wirklich von allen am leichtesten zu erfassen; denn er wird eben schon dadurch vollständig seinem wahren Wesen nach erfaßt, daß er als der schlechthin allgemeine, als der alle übrigen Begriffe in sich und unter sich begreifende Begriff gedacht wird; und eben daher ist dieser Begriff der Begriffe zugleich der allerpopulärste Begriff: denn Jedermann führt ihn bei jedem Satz, den er ausspricht im Munde, Jedermann benutzt ihn bei dem simpelsten Gedanken, den er denkt, als den allgemeinen Prädicatsbegriff und erkennt ihn damit, wenn nicht mit vollem Bewußtsein, doch instinctiv und thatsächlich als denjenigen Begriff, welcher allein im Stande, jeden beliebigen Subjectsbegriff als allgemeine Copula mit den demselben noch näher liegenden Prädicatsbegriffen zu verbinden. Wenn uns trotzdem dieser Begriff als dunkel erscheint, so ist dies nur der Fall, weil wir hier, wie so oft, den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, oder weil wir ihn vor allen übrigen dadurch unterscheiden zu müssen glauben, daß wir ihn von diesen abgränzen, während er sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, daß er der sie alle umschließende, sie selbst mitseiende Begriff ist, also nicht durch sie begränzt wird, sondern überhaupt jeder Begränzung ermangelt.

Analog verhält es sich mit allen übrigen höheren Begriffen. Je höher ein Begriff ist, um so eher läßt er sich bestimmen, und die Bestimmung der niederen Begriffe setzt daher stets die der relativ höheren voraus. Man kann dies aus jedem systematisch gearbeiteten Lehrbuch erkennen. Ehe z. B. in einer „Zoologie" von dem Pferde die Rede sein kann, muß zuvor der Begriff des Einhufers festgestellt sein; vor diesem der Begriff des Säugethiers; vor diesem der des Wirbelthiers; vor diesem der des Thiers überhaupt; und bei diesem wird wieder der Begriff des organischen Wesens, bei diesem der des natürlichen Wesens, bei diesem der des Wesens überhaupt vorausgesetzt; und dieser Begriff hat wieder, wie schon sein Name erkennen läßt, den allgemeinsten aller Begriffe, den des Seienden und

Seins zur Voraussetzung. Und was es auch immer sei, worüber man sprechen will, man wird stets eine ähnliche Reihe von Voraussetzungen machen müssen, und der ihnen allen vorauszusetzende Begriff wird immer nur der Begriff des Seins sein können, weil alles wirklich Existirende, wie alles Denkbare das mit einander gemein hat, daß es ein Seiendes ist, und weil diejenige Qualität jedes Seienden, die es mit jedem anderen Seienden theilt, das Sein ist. Seiendes und Sein verhalten sich nämlich zu einander wie Substanz und Qualität. Das Seiende ist die Substanz des Seins, und das Sein die Qualität des Seienden. Alles was wir uns substantiell vorstellen, müssen wir uns nothwendig als einen Theil vom Gesammtinbegriff alles einzelnen Seienden, d. i. als einen Theil der Welt oder des Universums vorstellen; und Alles, was wir uns qualitativ denken, müssen wir uns ebenso nothwendig als eine besondere Modification der schlechthin allgemeinen Qualität, d. i. als eine Modification des Seins denken. Legen wir daher irgend einem Subjectsbegriff, der als solcher stets substantiell oder wenigstens substantivisch gedacht wird, einen Prädicatsbegriff bei, den wir stets als eine bleibende oder transitorische Qualität, d. i. als Eigenschaft oder Zustand auffassen, so thun wir damit nichts Anderes, als daß wir sagen: dies oder das einzelne Seiende ist das, was es ist, dadurch, daß es sich aus den und den besonderen Qualitäten, d. i. aus den und den Modificationen des Seins als der Universalqualität zusammensetzt. Genau betrachtet, läßt sich daher der Satz, daß die Begriffe, welche sich zur Constitution des Prädicatsbegriffs eignen sollen, stets höhere Begriffe als der Subjectsbegriff sein müssen, auch so ausdrücken, daß dieselben stets qualitativ gedachte Begriffe sein müssen. Qualitativ gedachte Begriffe sind aber, streng genommen, alle, zu deren Bildung irgend eine Abstraction von der schlechthin einzelnen, individuellen, realen Erscheinung nothwendig ist, mithin auch alle durch Substantiva bezeichneten und daher von uns gewöhnlich substantiell gedachten Art- und Gattungsbegriffe, z. B. Begriffe wie „Fisch“ und „Vogel“, wie „Thier“ und „Pflanze“ 2c.: denn was sie bezeichnen, ist nie ein wirklich real existirendes Einzelwesen, also kein wirklich Seiendes, sondern nur eine eigenthümliche Combination von verschiedenen Qualitäten, an welcher nicht bloß

ein Einzelwesen, sondern alle unter demselben Namen zusammengefaßten Einzelwesen participiren. Diese Qualitätsbegriffe unterscheiden sich daher von denen, die leichter als Qualitätsbegriffe erkannt werden, wie Größe, Wärme, Röthe &c. nur dadurch, daß sie nicht einfache, sondern complicirte Qualitätsbegriffe sind.

Die größte, ja in vielen Fällen eine schlechthin unüberwindliche Schwierigkeit bietet die Beantwortung der dritten Frage, nämlich die Entscheidung darüber, ob wirklich zwischen dem Subjects- und Prädicatsbegriff die dem wahren Gedanken unerläßliche Gleichheit des Umfangs und Inhalts besteht. In wirklich exacter Weise läßt sich bekanntlich die Gleichheit des Umfangs nur durch Messung, die Gleichheit des Inhalts nur durch Zählung oder Wägung feststellen; diese Untersuchungsmethoden lassen sich aber nur auf eine Classe von Begriffen anwenden, nämlich auf diejenigen, welche Größen oder quantitativ-bestimmbare Erscheinungen bezeichnen.

Zu diesen Begriffen gehören vor Allen diejenigen, mit welchen sich die Mathematik beschäftigt, also einerseits die rein abstracten Größen der Zahlen und algebraischen Zeichen, andererseits die anschaulichen Größen der geometrischen Figuren. Das Gebiet dieser rein-quantitativen Begriffe ist daher dasjenige, auf dem sich von wirklich nachweisbaren, schlechthin unbestreitbaren Wahrheiten reden läßt. Sätze wie $2.2 = 4$, $3.9 = 7 + 20$, $^{49}/_{7} = 12 - 5$ &c., oder Sätze wie die allbekannten Lehrsätze, daß die Summe der Winkel eines jeden Dreiecks gleich zwei rechten Winkeln, daß in jedem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse der Summe der Quadrate der beiden Katheten gleich ist u. s. w., sind eben darum unanzweifelbare Wahrheiten, weil alle darin vorkommenden Begriffe nur Begriffe von Größen sind, die sich an einer ihnen allen gemeinsam zum Grunde gelegten Maaßeinheit genau messen und von Seiten ihres Umfangs und Inhalts, d. h. nach dem Gesammtinbegriff der in ihnen enthaltenen, unter sich gleichen Einheiten exact bestimmen lassen. Dies gilt aber ohne Beschränkung von sämmtlichen Lehrsätzen, welche zusammen das festgestellte System der Mathematik bilden, und die mathematischen Wahrheiten haben daher in erster Linie Anspruch darauf, als völlig zweifellose Wahrheiten anerkannt zu werden.

Im weiteren Sinne gehören zu den Begriffen von quantitativem

Charakter auch die Begriffe der rein geistigen Größen, unter denen wir uns den engeren oder weiteren Umfang der unser Begriffssystem bildenden Begriffe selbst vorstellen. Diese Größen lassen sich allerdings nicht nach Maaß und Zahl, wohl aber nach ihrem gegenseitigen Verhältniß bestimmen, indem von jedem derselben angegeben werden kann, ob er sich zu irgend einem anderen Begriff als ein denselben in sich schließender oder ihn von sich ausschließender oder als ein unter gewissen Bedingungen zeit- und theilweise mit ihm zusammenfallender verhält. Diese Bestimmungen, auf denen nicht nur die Begriffsbildung selbst, sondern auch alles Urtheilen und Schließen, alles Vergleichen und Unterscheiden, alles gegenseitige Abgränzen und Zusammenfassen, kurz die ganze Denk- und Vernunftthätigkeit beruht, und welche daher vorzugsweise als die logischen und metaphysischen Wahrheiten zu bezeichnen sind, lassen sich zwar nicht so leicht beweisen, wie die mathematischen Wahrheiten, können aber gleichwohl denselben Grad der Zuverlässigkeit und Gewißheit wie diese besitzen, ja es fallen in die Kategorie derselben gerade jene axiomatischen, den Beweis ihrer Richtigkeit unmittelbar in sich selbst tragenden Wahrheiten, welche die allgemeinen Grundlagen und Fundamentalsätze aller Wahrheit und aller Erkenntniß derselben bilden, z. B. diejenigen, welche im Satz der Identität und des Widerspruchs, in den Causalitätsgesetzen, in den Gesetzen der Inclusion und Exclusion, der Beiordnung und Unterordnung, der Deduction und Induction, der Analysis und Synthesis, der Bisection und Trisection 2c. ihren besonderen Ausdruck gefunden haben.

Bis zu einem gewissen Grade sind Wahrheiten von ähnlicher Gewißheit, wie die der mathematischen Wahrheiten, auch noch im Gebiete solcher Begriffe möglich, welche uns wirkliche Erscheinungen, z. B. physikalische, chemische, astronomische Phänomene vergegenwärtigen; jedoch nur in so weit, als diese Erscheinungen auf quantitativ bestimmbaren Qualitäten beruhen, und insbesondere dabei keine durch die Form bedingten Eigenschaften mit in Betracht gezogen werden. Daß die mathematischen Wahrheiten eben nur darum als absolute Wahrheiten gelten, weil bei der Vergleichung ihrer Begriffe gänzlich von der Form abgesehen wird, liegt auf der Hand. So ist z. B. 3 . 4 von 18 — 6 offenbar der Form nach verschieden;

trotzdem erkennen wir den Satz: „3 . 4 = 18 — 6“ als eine Wahrheit an, weil wir von jenem Formunterschied abstrahiren. Ebenso ist die Figur, welche durch eine Aneinanderlegung der beiden Quadrate der Katheten eines rechtswinkligen Dreiecks entsteht, stets der Form nach vom Quadrat der Hypotenuse verschieden; gleichwohl gilt der pythag. Lehrsatz als eine unumstößliche Wahrheit, augenscheinlich nur darum, weil auch hier von der Formverschiedenheit gänzlich abstrahirt wird. Insoweit nun Begriffe von nicht rein- oder vorherrschend-quantitativer Natur ebenfalls eine derartige Abstraction von allen formellen Unterschieden zulassen, kann auch bei ihnen noch von exacten Wahrheiten die Rede sein; wir werden dahin z. B. Sätze wie das Gravitationsgesetz, die Bestimmung der Töne in der musikalischen Tonleiter nach der Anzahl der Luftschwingungen, die Bestimmung der Farben nach der Anzahl der Lichtschwingungen und dem Aehnliches rechnen dürfen. Bei allen Begriffen dagegen, in denen gerade formelle Unterschiede zu ihren wesentlichen Eigenschaften gehören, ist eine solche Abstraction nicht möglich, und dies gilt von allen Begriffen, mit denen wir reale Wesen und deren Arten, Gattungen 2c. bezeichnen. Daher ist bei diesen eine Bestimmung derselben, die als volle exacte Wahrheit gelten könnte, nicht möglich, es müßte sich denn alles Formelle an ihnen, wie es bezüglich der rein geometrischen Formen möglich ist, auf rein quantitative Bestimmungen zurückführen lassen, was jedoch bei Begriffen von Einzelerscheinungen niemals, bei Art- und Gattungsbegriffen nur dann möglich ist, wenn ihnen ein idealer Normaltypus oder eine Durchschnittsform zu Grunde gelegt wird. Bezüglich der letzteren tritt aber noch ein anderer Umstand hinzu, der ihre exacte Bestimmung erschwert oder unmöglich macht; das ist der rein innerliche, geistige und daher unmeßbare Charakter ihres Umfangs. Wir wissen zwar, daß der Umfang des Begriffs Vogel ein weiterer ist, als der des Adlers, der des Thieres ein weiterer als der des Vogels u. s. w., aber wirklich exacte Größebestimmungen giebt es für diese verschiedenen Umfangsweiten nicht. Man muß sich daher hier durch Gränzbestimmungen begnügen, durch die man einerseits das in den Begriff Hineinfallende umschließt, andererseits das ihm Fremdartige von ihm ausschließt. Aber die zu diesen Gränzbestimmungen verwendbaren Begriffe sind schließlich,

wie wir oben gesehen, immer nur Begriffe von Qualitäten und also ebenfalls abstracter Natur, folglich gleichfalls nicht in exacter Weise zu bestimmen.

Wenn in dieser Beziehung die auf empirische Beobachtung gegründeten Wahrheiten der Naturwissenschaften nicht die volle Befriedigung zu gewähren vermögen, wie sie uns die mathematischen Wahrheiten bieten, so ist dies zwar einerseits als eine Mangelhaftigkeit ihrer wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit zu betrachten, andererseits aber wird dadurch ihre wesentliche Bedeutung für die Erforschung der Wahrheit so gut wie gar nicht geschmälert. Denn die Erforschung der Wahrheit ist ja eben ihrer eigensten Natur nach — wie schon oben erörtert ist — nicht auf die Feststellung bloß vereinzelter, vorübergehender und veränderlicher Erscheinungen als solcher, sondern vielmehr auf die Erfassung und Bestimmung des Allgemeinen, Wesentlichen und Bleibenden in ihnen gerichtet. Wenngleich sie z. B. nur das einzelne Exemplar einer Pflanzen- oder Thierart zum unmittelbaren Gegenstande ihrer Untersuchung macht, und die Ergebnisse derselben so genau als möglich festzustellen sucht, so kommt es ihr dabei doch keineswegs bloß darauf an, gerade die besondere Beschaffenheit dieses Exemplars einer Orchidee oder eines Frosches der wissenschaftlichen Welt zu beschreiben und unvergeßlich zu machen, sondern es gilt ihr vielmehr als Aufgabe, die an diesen Exemplaren beobachteten Eigenschaften entweder als Belege für allgemeine Eigenschaften und Gesetze oder als interessante Varietäten und Abnormitäten der Art zum Bewußtsein zu bringen. Ist es ihr also auch unmöglich, das von ihr zur Untersuchung benutzte Exemplar in seiner ganzen individuellen Eigenthümlichkeit so zu bestimmen, daß sich Subjects- und Prädicatsbegriff vollkommen decken, so wird doch die Mittheilung des von ihr Beobachteten vollkommenen Anspruch auf eine mehr oder minder werthvolle, wissenschaftliche Wahrheit haben, sofern nur die Beobachtung selbst und die Mittheilung derselben den wirklichen Thatsachen entspricht und damit ein Beitrag zur Erkenntniß der Art, welcher das untersuchte Individuum angehört, geliefert ist.

Ungleich wichtiger ist die Bestimmung des Einzelnen und Individuellen im Gebiet der historischen Wahrheiten. Gilt es z. B. das

Wahre über Augustus, über Tiberius rc. festzustellen, so handelt es sich dabei nicht bloß um Erzielung von Ergebnissen von allgemeinerem, z. B. von anthropologischem oder psychologischem Interesse, sondern es kommt vielmehr darauf an, das Wesen dieser Persönlichkeiten überhaupt und ihre einzelnen Handlungen insbesondere so wiederzugeben, wie sie in Wirklichkeit gewesen sind. Eine vollkommene Lösung dieser Aufgabe ist selbstverständlich unmöglich. Selbst ein Zeitgenosse beider Männer würde sie nicht zu lösen im Stande gewesen sein: denn ein solcher müßte Gelegenheit gehabt haben, sie von ihrer Geburt bis zum Tode in jedem ihrer Entwicklungsmomente zu beobachten, ja selbst ihre Gefühle und geheimsten Gedanken zu belauschen, und sich hiebei selbst niemals haben irren können — lauter schlechthin unerfüllbare Voraussetzungen. Noch weit weniger ist natürlich eine Herstellung der Wahrheit in so unbeschränktem Sinne der späteren Geschichtsforschung möglich. Was sie in dieser Hinsicht zu thun vermag, beschränkt sich darauf, Alles, was über jene Männer jemals ausgesagt ist und sich erhalten hat, so vollständig als möglich zusammen zu stellen, zu vergleichen, nach dem Grade seiner Glaubwürdigkeit mit vollkommenster Unbefangenheit zu prüfen und kritisch zu sichten und hieraus schließlich Dasjenige als Resultat zu ziehen, was in jedem Betracht den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich hat. Im Großen und Ganzen stellen sich also der Feststellung historischer Wahrheiten ungleich mehr und größere Schwierigkeiten entgegen als der Erforschung mathematischer, philosophischer und naturwissenschaftlicher Wahrheiten. Nichts desto weniger liefert die Entwicklung der Historiographie den Beweis, daß auch auf diesem Gebiete sich nicht nur eine kaum übersehbare Masse einzelner Thatsachen als unanzweifelbare Thatsachen haben feststellen lassen, sondern, daß es auch möglich gewesen ist, den Entwicklungsgang der Geschichte in ihren wesentlichen Fortschrittsmomenten in einer Weise zu reproduciren, daß Bild und Wirklichkeit im Wesentlichen einander entsprechen.

Schließlich fragt es sich nun noch, wie es sich in Betreff einer befriedigenden Nachweisbarkeit mit den sogenannten religiösen Wahrheiten verhält. Genau betrachtet sind dieselben eigentlich nicht als eine besondere Classe von Wahrheiten zu betrachten, denn auch

bei ihnen besteht der Subjectsbegriff, dem das Prädicat der Wahrheit zuerkannt wird, stets aus einem Satz oder Gedanken, und dieser hat entweder, wie die mathematischen oder philosophischen Wahrheiten, einen allgemeinen Begriff, oder, wie die naturwissenschaftlichen, irgend eine der Erklärung bedürftige Naturerscheinung, oder, wie die historischen, irgend ein Ereigniß der Geschichte zum Inhalt. Jenachdem sie also in die eine oder andere dieser Kategorien fallen, wird von ihrer Leistungsfähigkeit im Allgemeinen dasselbe gelten, wie von den ihnen gleichartigen Gedanken. Innerhalb dieses ihres allgemeinen Verhaltens unterscheiden sie sich jedoch von den übrigen Gedanken in sehr wesentlicher Weise dadurch, daß sie sich größtentheils, ja fast ausschließlich mit solchen Begriffen, Erscheinungen und Ereignissen beschäftigen, welche in das Gebiet des Uebersinnlichen fallen, ja sich in die Regionen der über die menschliche Vernunft und Fassungskraft hinausgehenden Vorstellungen verlieren oder wenigstens mit solchen Vorstellungen in engstem Zusammenhange stehen. Um derartige Begriffe, resp. Erscheinungen, Ereignisse, Handlungen bewegen sich z. B. die kirchlichen Vorstellungen von Gott und der Dreieinigkeit, von Engeln und Teufeln, von Himmel und Hölle, von der Unsterblichkeit der Seele, dem jüngsten Gericht, der unbefleckten Empfängniß, den Wundern, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, den Wunderthaten der Apostel, Heiligen und Heiligenbildern, der Transsubstantiation u. s. w. Sollten sich diese Vorstellungen nur eines gleichen Grades von Gewißheit und überzeugender Kraft rühmen können, wie diejenigen, welche sich in den Gränzen der natürlichen Erscheinungen bewegen, so müßte von ihnen nicht nur nachzuweisen sein, daß zwischen ihrem Subjectsbegriff und dem ihm zur Erklärung dienenden Prädicatsbegriff dieselbe Gleichheit des Umfangs und Inhalts besteht, wie zwischen den beiden einander gegenübergestellten Größen einer mathematischen Gleichung, sondern es müßte sich außerdem auch noch darthun lassen, daß der mit dem Prädicatsbegriff wesentlich zusammenfallende Subjectsbegriff nicht bloß ein Product der subjectiven Einbildung, sondern der getreue Reflex einer objectiv existirenden Thatsache ist. Ersteres aber ist von fast unüberwindlicher Schwierigkeit, Letzteres geradezu unmöglich.

Sehen wir uns z. B. einmal den Begriff „Gott“, den Ur- und Grundbegriff aller religiösen Vorstellungen, in dieser Beziehung an. Macht sich nicht jede Religion, jede Confession, ja fast jeder einzelne Mensch von dem, was er „Gott“ nennt, eine andere Vorstellung? Setzt also nicht die Prüfung dieses Begriffes in Rücksicht auf seine innere Widerspruchslosigkeit und logische Haltbarkeit zunächst eine Vergleichung aller dieser verschiedenen Gottesbegriffe, eine völlig unbefangene Sichtung und Kritik, eine Berichtigung und Klärung, ja vielleicht eine vollständige Umgestaltung derselben voraus? — Wollte man sich diese Arbeit ersparen und irgend einen Gottesbegriff so, wie er von einer einzelnen Religion gefaßt wird, jener Prüfung unterwerfen, so würde man bald finden, daß derselbe eine solche nicht zu bestehen vermag, sondern von vorherein ein Widerspruch in sich selbst ist. Bei einem recht rohen Gottesbegriff, z. B. dem der Fetischanbeter, leuchtet dies ohne Weiteres ein, indem der Gegenstand, welcher als der höchsten Verehrung würdig erachtet wird, gar leicht als ein tief unter dem Verehrenden stehender Gegenstand erkannt werden kann, weßhalb er auch von seinem Anbeter selbst nicht selten geprügelt wird. Je reiner und höher dagegen ein Gottesbegriff ist, um so freier wird er natürlich von einem so greifbaren Widerspruch sein; aber ein solcher, der sich vollständig ihm entwunden hätte, ist unter den Gottesbegriffen der positiven Religionen nicht zu finden. Selbst der relativ-vollkommenste, ja über allen übrigen hocherhabene christliche Gottesbegriff trägt — wie wir später ausführlich nachweisen werden — noch die Reste eines inneren Widerspruchs in sich, wenigstens in derjenigen Form, wie ihn die Kirche festgestellt hat. Ein Beweis dafür sind eben die unversöhnlichen Gegensätze und Kämpfe, die sich von Anfang an im Schooß der Kirche entwickelt haben und so lange fortdauern werden, als jede Confession ihren Glauben als den allein ächten Wahrheitsquell betrachtet. Erst wenn sie anerkennt, daß nur die freie Wissenschaft hierüber hinwegzuhelfen vermag, wird sie zu einer solchen Vorstellung von Gott gelangen können, welche wenigstens in Betreff ihrer inneren Widerspruchslosigkeit die logische Prüfung nicht zu scheuen braucht.

Ungleich mißlicher steht es um die Erweisbarkeit solcher kirch-

lichen Lehren, welche Behauptungen übernatürlicher Thatsachen in sich schließen. Bezüglich dieser bleibt ihr nichts übrig, als entweder die Uebernatürlichkeit oder die Thatsächlichkeit derselben fallen zu lassen: denn „übernatürliche Thatsachen" in dem von der Kirche gemeinten Sinne sind eben eine contradictio in adjecto. Kann sie sich hiezu nicht entschließen, so muß sie nothgedrungen zu dem Auskunftsmittel greifen, zu welchem sie wirklich gegriffen, d. h. sie muß von vornherein die Dinge auf den Kopf stellen und von vornherein den bloßen Glauben oder richtiger die von der Kirche vorgeschriebenen Glaubensartikel für die allein wahre und schlechthin unfehlbare Lehre erklären. Von Erfolg aber kann dieses Mittel nur so lange sein, als sie die Macht besitzt, ihren Behauptungen und Bestimmungen durch allerhand Zwangs-, Einschüchterungs- und Verdummungsmittel Geltung zu verschaffen. Daran hat es ihr bis jetzt freilich nicht gefehlt und sie ist eifrigst bemüht, sich diese Macht auch für alle Zukunft zu erhalten und womöglich noch zu erhöhen. Trotzdem aber hat sie im Hinblick auf die Riesenfortschritte der Wissenschaft und Bildung allen Grund, von dem Einfluß dieser Mächte eine immer stärkere Erschütterung und endlich den vollständigen Sturz ihrer eigenen Gewalt zu befürchten; denn indem sie ihre Superiorität über die Wissenschaft lediglich auf den von ihr selbst als unbegreiflich und wissenschaftlich unerweisbar bezeichneten göttlichen Ursprung der von ihr festgestellten Glaubenslehren stützt, erreicht sie damit zwar so viel, daß sie es der Wissenschaft unmöglich macht, sich mit ihr über ihre Sätze in einen wissenschaftlichen Streit einzulassen, aber sie beraubt damit zugleich auch sich selbst der Möglichkeit, die Ergebnisse der Wissenschaft zu widerlegen, und muß sich daher bei ihrer Bekämpfung derselben, sofern sie consequent handeln will, allein darauf beschränken, von ihren Bannflüchen und sonstigen Unterdrückungsmitteln gegen dieselbe Gebrauch zu machen — ein Verfahren, durch das sie sich bei allen nur einigermaßen Urtheilsfähigen immer mehr und mehr in Mißcredit setzen muß. Natürlich fühlt sie dies selbst und hat es von Anfang an gefühlt. Darum hat sie denn auch von jeher es nicht verschmäht, ihre Lehren und namentlich den Fundamentalsatz derselben, durch welchen diese Lehren für unanzweifelbare göttliche Offenbarungen erklärt werden, auch in zahllosen

polemischen, apologetischen, dogmatischen und exegetischen, im Neuplatonismus, Scholasticismus und anderen Philosophemen wurzelnden Schriften, auch in wissenschaftlicher oder wenigstens scheinbar wissenschaftlicher Weise zu begründen — nicht erwägend, daß sie sich dadurch mit ihrem eigenen Princip in Widerspruch setzt und selbst zugesteht, daß schließlich doch nur der wissenschaftliche Nachweis, nicht aber der bloße Glaube über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes zu entscheiden vermag. Dieser indirecten, sie mit sich selbst in Widerspruch verwickelnden Anerkennung der menschlichen Vernunft und Forschung kann sie sich aber schlechterdings nicht entziehen, selbst wenn sie wollte. Soll nicht, was sie in ihrem Lehrgebiet trotz seiner Unerweislichkeit und Unbegreiflichkeit als unanzweifelbare Thatsachen angenommen wissen will, ganz und gar in der Luft schweben, so muß sie es doch auf irgend eine greifbare, dem menschlichen Fassungsvermögen zugänglich zu machende Autorität stützen, also hier nothwendig dasselbe Verfahren einschlagen, welches von der Wissenschaft zur Begründung historischer Wahrheiten angewandt wird. Zu größtem Vortheil gereicht es ihr hiebei, daß ihr zu diesem Behuf Documente zu Gebote stehen, die in der christlichen Welt von Anbeginn als Autoritäten von göttlichem Ursprung, als „heilige Schriften", als „Wort Gottes" u. s. w. gegolten haben und welche in der That wegen ihres in jeder Hinsicht bedeutungsvollen und erhabenen Inhalts auf einen hohen Grad von Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit den gegründetsten Anspruch besitzen. Gleichwohl tragen doch auch diese Documente unverkennbar und unableugbar sämmtlich das Gepräge von Menschenwerken. Sie sind in menschlichen, jetzt nahezu ausgestorbenen Sprachen geschrieben, sie geben sich selbst nur für Schriften von Menschen aus, und gerade diejenigen von ihnen, auf welche sich vorzugsweise das kirchliche Lehrgebäude stützt, haben Männer zu Verfassern, welche, wie hoch sie auch gestellt zu werden verdienen, doch auch von mancherlei menschlichen Schwächen und Irrthümern nicht frei waren und sich in einer verhältnißmäßig engbegränzten, durch Zeit, Nationalität und Bildungsstufe beschränkten Anschauungsweise bewegten. Auch in ihnen kann also nicht Alles als absolute über jeden Irrthum erhabene Wahrheit betrachtet werden. Dazu kommt, daß sich über die erste Entstehung und Zusammenstellung

dieser Schriften durchaus nichts Gewisses behaupten läßt, ja daß selbst die Ausführungen Derer, welche in den Evangelien nur Aufzeichnungen von Mythen oder gar nur religiöse Tendenzdichtungen erblicken, nicht endgültig haben widerlegt werden können. Dagegen steht so viel fest, daß die ältesten schriftlichen Urkunden, welche wir von den neutestamentlichen Schriften besitzen, nicht weiter als bis in das vierte Jahrhundert zurückreichen, daß also sich gar nicht ermitteln läßt, welche Fehler und Interpolationen sich etwa während der vorangegangenen Jahrhunderte eingeschlichen haben. Daß sie nicht als völlig correcte und treue Aufzeichnungen des ursprünglichen Textes gelten können, beweisen die vielen verschiedenen Lesarten der verschiedenen Handschriften, deren Anzahl sich auf nicht weniger als etwa 80,000 beläuft. Um also zu erkennen, welche von diesen verschiedenen Lesarten die richtige ist, bedarf es nothwendig einer sorgfältigen Texteskritik, und diese läßt sich schlechterdings nicht durch den bloßen Glauben, sondern lediglich auf wissenschaftlichem Wege herstellen. Aber nicht bloß zwischen den verschiedenen Aufzeichnungen dieser Schriften, sondern auch zwischen den Aussagen ihrer verschiedenen Berichterstatter finden Abweichungen statt; außerdem giebt es in allen diesen Büchern neben den Aussprüchen von unmittelbar einleuchtender Klarheit und Wahrheit auch sehr viele von dunklem, geheimnißvollem Charakter. Daher sind sie in hohem Grade auch der Auslegung und Erklärung bedürftig, und auch diese läßt sich nicht mit dem Glauben, sondern lediglich durch die Wissenschaft bewerkstelligen, und es reichen dazu keineswegs nur die speciell theologischen Disciplinen aus, sondern es bedarf dazu auch der Sprachwissenschaft, der Geschichtsforschung, der Alterthumskunde und anderer an sich profaner Wissenschaften.

Aus alle dem erhellt, daß die Documente, auf welche die Kirche alle ihre Lehren stützt, sich in keinerlei Beziehung von denjenigen Documenten, welche die Quellen der Profangeschichte oder anderer Religionslehren bilden, unterscheiden und durch nichts einen übermenschlichen oder übernatürlichen Ursprung verrathen. Ist dem aber so, dann kann auch ihr Inhalt nicht unmittelbar von Gott stammen, sondern er muß nothwendig seinen Weg zu uns durch eine mehr oder minder lange Reihe menschlicher Vermittlungen hindurch genommen

haben; auch er also ist all den tausendfachen Irrungen und Täuschungen, denen die menschliche Conception und Reproduction unterliegt, ausgesetzt gewesen und hat daher ebenso wenig Anspruch darauf, als völlig ungetrübte göttliche Wahrheit angenommen zu werden, als der Inhalt anderer Documente. Bekanntlich existirt kaum irgend eine Religion, die nicht ihre Lehren ebenfalls aus göttlichen Quellen ableitete und dafür ähnliche Zeugnisse aufzuweisen hätte. Der Mosaismus, der Buddhismus, der Parsismus, der Muhamedanismus 2c., sie alle wollen ihre Lehren als schlechthin untrügliche, ihren Religionsstiftern unmittelbar von Gott selbst eingegebene Wahrheiten betrachtet wissen. Sind wir dadurch genöthigt, sie als solche anzuerkennen? Die römische Kirche wird dieses am wenigsten behaupten wollen. Allen anderen Religionen, ja selbst allen sich ihr nicht unbedingt unterwerfenden christlichen Confessionen gegenüber ist sie nur allzu geneigt, derartige Voraussetzungen als bloße Irrthümer und Täuschungen, oder gar als geflissentlichen Lug und Trug zu betrachten. Nur für ihre Dogmen soll gelten, was sie in Betreff jedes anderen Glaubens verwirft. Allerdings kann sie sich hiebei darauf berufen, daß ja das Christenthum das schlagendste Zeugniß für seinen höheren Ursprung und seine Ueberlegenheit über alle übrigen Religionen unmittelbar in sich selbst, namentlich in der unvergleichlichen Reinheit und Erhabenheit seiner sittlichen Principien trage, und wir stimmen in dieser Hinsicht vollkommen mit ihr überein. Aber damit ist keineswegs ihre absolute Göttlichkeit und Unfehlbarkeit erwiesen; im Gegentheil liegt darin ein Beleg für ihren allgemein menschlichen Charakter. Denn wenn wir uns gedrungen fühlen, den Urkunden des Christenthums aus dem eben angegebenen Grunde in ungleich höherem Grade als den Ueberlieferungen anderer Religionen das Prädicat eines höheren Ursprungs beizulegen, ja diesen Ursprung als einen göttlichen zu bezeichnen, geschieht es nur, weil wir sie am vollkommensten mit denjenigen Begriffen und Vorstellungen in Uebereinstimmung finden, die wir uns selbst auf Grund unseres sittlichen Gefühls von Gott und dem Göttlichen gebildet haben, die also selbst, genau betrachtet, nicht göttlichen (in dem von der Kirche gemeinten Sinne), sondern menschlichen Ursprungs sind und nur darum von uns göttlich genannt werden, weil der Mensch

gewohnt ist, alle außerordentlichen Leistungen des Menschenwesens, namentlich solche, in denen das dem menschlichen Streben vorschwebende Ideal eine besonders vollkommene Verwirklichung gefunden, als etwas Uebermenschliches und Göttliches zu betrachten. Ihrem Wesen nach hat also die Anerkennung, welche in den Wahrheiten des Christenthums, namentlich in seiner Sittenlehre und im Lebensbilde Christi, göttliche Offenbarungen erblickt, keinen anderen Sinn, als die allgemein verbreitete Anschauung, welche auch in anderen außerordentlichen Leistungen der Menschheit, z. B. in genialen Dichtungen und Kunstwerken, in folgenreichen Erfindungen und Entdeckungen, in den rettenden Thaten siegreicher Feldherrn, in segensreichen Gesetzgebungen und Staatseinrichtungen u. s. w. Manifestationen einer göttlichen Kraft zu erblicken sich bewogen fühlt.

Wie hoch daher auch die Autorität der christlichen Urkunden um ihres sittlichen Gehaltes willen gestellt werden muß, ein Beweis für deren absolute Göttlichkeit und Unfehlbarkeit liegt darin nicht. Auch die reinste und vollkommenste sittliche Anschauung ist, wo es sich nur um Ermittelung, Auffassung und Mittheilung von Thatsachen handelt, des Irrthums fähig; ja einer Begeisterung, wie sie die Autoren der neutestamentlichen Schriften für Christus empfinden mußten, lag bei dem damaligen Standpunkte der Wissenschaft eine überschwängliche, ins Uebernatürliche sich verlierende Anschauung und Deutung der Thaten und Erlebnisse Christi nur allzunahe, und man braucht daher keineswegs an eine absichtliche Entstellung der Wahrheit zu denken, wenn man annimmt, daß in den Augen und Herzen der von solcher Begeisterung ergriffenen Apostel bald Alles, was sie mit Christus erlebt oder über ihn gehört hatten, eine verklärende Transfiguration und Transsubstantiation erfahren habe. Es wäre geradezu unnatürlich gewesen, wenn dies nicht so gewesen wäre.

In Betreff alles Historischen ist also die Autorität der christlichen Urkunden nichts weniger als eine schlechthin unanfechtbare; vielmehr bieten dieselben dem Zweifel ungleich mehr Angriffspunkte dar, als viele in ihrem sittlichen Werth und idealen Gehalt tief unter ihnen stehende Schriften; und gegenüber allen denjenigen ihrer Mittheilungen, welche mit dem Gesammtresultat der menschlichen Erfahrung in Widerspruch stehen, ist dieser Zweifel ebenso berechtigt,

wie unabweisbar; ja den Berichten solcher Ereignisse gegenüber, welche nach den zweifellos festgestellten Naturgesetzen unmöglich sind, bleibt dem nur einigermaßen klar denkenden Menschen schlechterdings nichts Anderes übrig, als darin nur Rückwirkungen einer überschwänglichen und demzufolge irrthümlichen Auffassung oder auch wohl Erzeugnisse einer allegorisch-symbolischen Darstellungsweise zu erblicken.

Wir können unsere Erörterung der Frage, was die Wahrheit eigentlich ist, und auf was für Wegen sich dieselbe mit mehr oder minder Sicherheit ermitteln, prüfen und feststellen läßt, hier schließen. Und was ist das Endergebniß dieser Betrachtung? — Es läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1) Die Wahrheit ist eine Eigenschaft, die sich nur einem Gedanken beilegen läßt und vorzugsweise den durch die menschliche Sprache zum Ausdruck gebrachten Gedanken beigelegt wird.
2) Im vollen Sinne des Worts kann diese Eigenschaft nur einem solchen Gedanken oder Satz beigelegt werden, in welchem zwischen dem in unentwickelter Form gefaßten Subjectsbegriff und dem in entwickelter Form gefaßten Prädicatsbegriff trotz dieser ihrer formellen Verschiedenheit eine wesentliche Uebereinstimmung, d. h. eine Gleichheit des Inhalts und Umfangs dieser beiden Begriffe besteht.
3) Am vollkommensten genügen dieser Forderung diejenigen Gedanken, in denen die mit einander verglichenen Begriffe rein quantitativen Charakters sind, wie es in den mathematischen Gleichungen der Fall ist. Die in dieser Form darstellbaren und als Gleichungen wirklich nachweisbaren *mathematischen Wahrheiten* sind daher die unanzweifelbarsten und sichersten aller Wahrheiten. Daß es solche, und zwar von absoluter Gewißheit, giebt, beweist, daß die Ansicht, welche der menschlichen Wissenschaft die Fähigkeit zur Erforschung zweifelloser Wahrheiten abzusprechen versucht, eine falsche ist.
4) In erster Linie schließen sich den mathematischen Wahrheiten die unmittelbar mit ihnen zusammenhängenden *Wahrheiten der extracten Naturwissenschaft* und die allgemeinsten *Wahrheiten der Philosophie*, insbesondere der *Logik*

und Metaphysik, in zweiter Linie die historischen Wahrheiten und diejenigen philosophischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten an, die nur durch Beobachtungen, Experimente und Gedankenoperationen von minder einfachem und fundamentalem Charakter zu gewinnen sind. Im Gebiet dieser Wissenschaften ist zwar eher ein Irrthum möglich und daher das von ihnen als Wahrheit Gebotene leichter anfechtbar; gleichwohl ist auch durch sie eine unausdrückbare Zahl unerschütterlicher und ewig gültiger Wahrheiten ermittelt worden.

5) Unter allen Vorstellungen, die als Wahrheiten genommen sein wollen, haben die sogenannten religiösen Wahrheiten auf diesen Namen den geringsten Anspruch, weil sie — sofern sie überhaupt innerhalb oder außerhalb der wissenschaftlichen Wahrheiten eine besondere Classe bilden — von diesen sich nur dadurch unterscheiden, daß sie sich in Kreisen von Begriffen oder Thatsachen bewegen, die — ihrer eignen Voraussetzung gemäß — gänzlich außer dem Bereich der natürlichen Erscheinungen und des menschlichen Begriffsvermögens liegen, also sich von vornherein jeder Prüfung, jeder Untersuchung, ob sie wirklich dem Begriff der Wahrheit entsprechen, vollständig entziehen, oder, wenn sie trotzdem einer solchen Prüfung unterworfen werden, sich großentheils als mit allen übrigen Wahrheiten, ja mit dem Begriff der Wahrheit selbst in unvereinbarem Widerspruch stehend erweisen. Religiöse Vorstellungen der letzten Art als wirkliche Wahrheiten anzuerkennen ist also nur unter der Voraussetzung möglich, daß man zuvor sämmtliche wissenschaftliche Wahrheiten für Unwahrheiten erklärt und die Wahrheit selbst nicht in der wesentlichen Uebereinstimmung der in einer Vorstellung vereinigten Begriffe, sondern in deren Widerspruch erblickt.

Kann angesichts dieser Sätze über die Frage, ob die wissenschaftliche Forschung oder der religiöse Glaube eine zuverlässigere Bürgschaft für die Erkenntniß der Wahrheit bietet, noch ein Zweifel obwalten? — Gleichwohl lassen sich gegen dieselben nicht bloß von Seiten Derer, welche sich ganz und gar in die kirchlichen Glaubenslehren eingelebt haben oder aus hierarchischen Zwecken an den um

ihretwillen aufgestellten Dogmen unerschütterlich festhalten, sondern auch vom Standpunkte Jener, welche zwar geneigt sind, die wissenschaftlichen Wahrheiten zu respectiren, aber neben dem wissenschaftlichen auch das religiöse Bedürfniß vollständig befriedigt wissen wollen, verschiedene Bedenken geltend machen, die eine besondere Erwägung verlangen; und daher möge uns zunächst die Frage beschäftigen, ob die Forderung einer gleichmäßigen Befriedigung des religiösen und wissenschaftlichen Dranges überhaupt eine erfüllbare ist, und, wenn sie es ist, unter was für Bedingungen es möglich sein würde, zwischen den Anschauungen des Wissens und Glaubens ein solches Verhältniß herzustellen, daß damit weder der Wahrheit, noch der ächten Religiosität Gewalt geschähe.

IV.

Unter welchen Bedingungen ist eine Versöhnung der religiösen und wissenschaftlichen Weltanschauung möglich?

Der erste Einwurf, den man wahrscheinlich der vorangegangenen Erörterung gegenüber erheben wird, dürfte auf die Behauptung hinauslaufen: ein so unvereinbarer Widerspruch, wie er im letzten der schließlich aufgestellten Sätze vorausgesetzt werde, bestehe in der Wirklichkeit zwischen den kirchlichen Dogmen und den unanzweifelbaren Wahrheiten der Wissenschaft gar nicht. Man könne sehr wohl die ersteren für Wahrheiten halten, ohne darum die letzteren für Unwahrheiten erklären zu müssen. In Betreff mancher Glaubenssätze und zwar gerade derjenigen, die nach unserer eigenen Ueberzeugung die wichtigsten und wesentlichsten sind, ist dies allerdings so, und wir werden später zeigen, daß eben diese es sind, welche ein friedliches Nebeneinanderbestehen von Glauben und Wissen möglich machen. Jedoch mit den meisten Dogmen und gerade denjenigen, auf welche die römische Kirche das Hauptgewicht legt, verhält es sich anders. Sie können schlechterdings nur dann Wahrheiten sein, wenn die ihnen widersprechenden Resultate der Wissenschaft Unwahrheiten sind. Nehmen wir z. B. das Dogma von Christi Himmelfahrt! Läßt sich dieses in dem von der Kirche vorgeschriebenen, d. h. nicht in symbolischem, sondern buchstäblichem Sinne für wahr erklären, ohne daß damit das Gravitationsgesetz für unwahr erklärt wird? — Nein, das Erstere setzt nothwendig

das Letztere voraus! — Das Gravitationsgesetz für unwahr erklären heißt aber zugleich das Fundament des gesammten Weltzusammenhangs zertrümmern, es heißt das Grundgesetz der räumlichen Ausdehnung umstoßen, es heißt leugnen, daß Einmaleins = Eins, Zweimalzwei = Vier, Dreimaldrei = Neun ist, es heißt also auch die bisher noch von Niemand angezweifelte Basis vernichten, ohne welche überhaupt in der geistigen, wie in der natürlichen Welt keine Ordnung, kein Verkehr, keine Verständigung möglich, es heißt das Gesetz von Zahl, Maaß und Gewicht umstürzen, nach welchem, wie die Bibel selbst lehrt, Gott Alles weislich geordnet hat, es heißt Wahrheiten für null und nichtig erklären, welche man bisher nicht bestreiten konnte, ohne in das Tollhaus geschickt zu werden. Ist also von Jemandem, der nur eine Ahnung von diesem unzerreißbaren Zusammenhange der wissenschaftlich erkannten Wahrheiten hat, zu erwarten oder zu verlangen, daß er dem Glauben an das genannte Dogma die Ueberzeugung von der Unumstößlichkeit aller dieser Wahrheiten zum Opfer bringe? Oder soll es einem Solchen möglich sein, gar das Dogma von der Unfehlbarkeit anzunehmen, welches ihm zumuthet, dieselbe Gewalt, welche jene die ganze vernünftige und natürliche Weltordnung zertrümmernde Forderung stellt, für die alleinige Inhaberin aller Wahrheit zu halten? — Nein, dies ist undenkbar. Darum ist mit einer Kirche, die solches beansprucht, keine Verständigung, keine Versöhnung von Seiten der wissenschaftlichen und gebildeten Welt möglich. Der Kampf mit ihr, zu dem sie selbst in unsäglicher Verblendung und Selbstüberhebung den Fehdehandschuh hingeworfen hat, muß aufgenommen und so lange unaufhörlich fortgesetzt werden, bis allgemein anerkannt ist, daß es in der That nur eine Wahrheit giebt und daß nur dasjenige als untrügliche Wahrheit gelten kann, was vor der menschlichen Vernunft und streng wissenschaftlichen Prüfung als solche zu bestehen vermag.

Aber — werden ängstliche Gemüther von mehr religiöser, als wissenschaftlicher Richtung dem entgegen fragen — wenn wirklich der Kampf zu solchem Ausgange führte, würde dies nicht eine gänzliche Vernichtung des Christenthums, eine Ausrottung aller Religion, aller Treu und alles Glaubens, aller Zucht und Sitte, aller Grundbedingungen der diesseitigen und jenseitigen Seligkeit

bedeuten, also etwas weit Gräßlicheres und Verabscheuungswürdigeres sein, als die Unterjochung oder Beseitigung der Wissenschaft? Ist der Mensch in seiner Schwäche und Hülfsbedürftigkeit nicht in weit höherem Grade des Trostes der Religion, als der menschlichen Klugheit und Weisheit bedürftig, die ihn in Tagen des Glückes nur aufbläst und übermüthig macht, in Tagen des Unglücks aber ihn um so treuloser im Stich läßt und um so erbarmungsloser der Verzweiflung preisgiebt? —

Die in diesen und ähnlichen Einwürfen sich ausdrückenden Besorgnisse sind völlig unbegründet. Allerdings suchen es die Wortführer der Hierarchie dem Volke so darzustellen, als ob sie allein die Hüter und Pfleger der Religion und Sitte wären und sie allein über Heil und Seligkeit der Menschheit zu verfügen hätten, die Vertreter der Wissenschaft und Bildung dagegen nur die Vertilgung aller Religion, die Verhöhnung alles Hohen und Heiligen im Schilde führten und mit allen ihren blendenden Leistungen nichts bezweckten und nichts zu erreichen vermöchten, als die Förderung der Hoffahrt und Eitelkeit, der Weltlust und Fleischeslust, des Lasters und des Schwindels, kurz die Pflege aller der Fähigkeiten und Triebe, durch welche der Menschheit der Weg zur Hölle gepflastert werde. Alles dies sind aber entweder nur grundlose Vorurtheile einer engherzigen, beschränkten Lebensanschauung oder geradezu absichtliche Lügen und Verleumdungen, zu denen sie im Kampfe gegen die Wahrheit nothgedrungen ihre Zuflucht nehmen müssen.

In der That verhält es sich gerade umgekehrt. Weit entfernt, die Pfleger und Hüter der Religion zu sein, sind gerade die eifrigsten Verfechter des kirchlichen und päpstlichen Absolutismus zugleich die allerschlimmsten und verderblichsten Feinde der ächten und wahren Religiosität. Wie es ihnen gar nicht einfällt, selbst an das zu glauben, was sie lehren und als unanzweifelbare Glaubenssätze hinstellen, so ist es ihnen im Grunde ihres Herzens auch völlig gleichgültig, ob die Mitglieder der Kirche aufrichtig und wirklich das von ihnen Gelehrte glauben; es genügt ihnen vollständig, wenn dieselben nur in Wort und Handlung stets und überall so thun, als ob sie es glaubten; ja unter sich und im Kreise gleichgesinnter Gebildeten haben sie dessen auch gar kein Hehl und lachen über die blödsinnigen

Thoren, welche sich zum Bekenntniß ihrer Lehren bloß darum nicht verstehen wollen, weil sie dieselben nicht für wahr zu halten vermögen. Nicht um die Erhaltung und Verbreitung eines wirklichen, in sich haltbaren Glaubens ist es ihnen also zu thun, sondern um Verewigung und Förderung einer für Glauben sich ausgebenden Lüge und Heuchelei; nicht auf die Pflege wahrer Gottesfurcht und einer aufrichtigen Unterordnung unter die allwaltende göttliche Weltordnung kommt es ihnen an, sondern lediglich auf die Wiederherstellung jener den Unmündigen eingeimpften Menschenfurcht und sclavischen Unterwerfung unter die Lehren, Gebote und Bannflüche eines Menschens, der hochmüthig und hoffährtig genug ist, sich trotz seiner menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit für den unfehlbaren Stellvertreter Gottes auf Erden auszugeben. Nicht Hebung und Schutz, nein, Untergrabung und Zerstörung, ja eine völlige Umkehrung in ihr Gegentheil, eine Herabwürdigung derselben zu Heuchelei und Götzendienst steht also für die Religion von Rom aus in Aussicht, wie denn auch die schon jetzt herrschende, in gedankenlosem Formalismus und Indifferentismus sich kundgebende Irreligiosität zum größten Theil in der Entartung der Kirche selbst ihren Grund hat.

Wie es aber um das Gedeihen der Zucht und Sitte unter dem von Rom aus dirigirten Kirchenregiment bestellt ist, nun dafür hat die Statistik der Verbrechen in denjenigen Ländern und Gegenden, wo dieses Regiment bis jetzt am unbeschränktesten gewaltet hat, zu schlagende Belege geboten, als daß wir nöthig hätten, darüber noch ein Wort zu verlieren — ganz abgesehen von den moralischen Leistungen, deren sich der Klerus selbst zu rühmen vermag. Und kann man von einer Kirchengewalt, die Christus zwar beständig im Munde führt, in ihrem ganzen Thun und Gebahren aber, namentlich in ihrem geistlichen Hochmuth, in ihrer Sucht nach weltlicher Herrschaft, in ihrer fanatischen Verdammungs- und Verfolgungssucht, das diametrale Gegentheil des in Demuth, Langmuth und Liebe sich kennzeichnenden wahrhaft christlichen Geistes ist — kann man von solcher Kirchengewalt im Ernst annehmen, daß sie durch beliebige Gewährung oder Verweigerung der Absolution über die diesseitige und jenseitige Seligkeit

eines Menschen verfügen kann? — Nun, wer solchem Glauben sich hingiebt und darin einen Trost zu finden vermag, der darf sich nicht wundern, wenn er einst dafür die bitterste Enttäuschung erfährt.

Ebenso grundlos wie das blinde Vertrauen zu der dasselbe beanspruchenden Kirche ist das Mißtrauen gegen die mit der Kirche im Kampf begriffene Wissenschaft. Weit entfernt, daß von ihr eine Gefährdung der ächten Religiosität zu befürchten wäre, ist im Gegentheil nur von ihr eine Wiederherstellung und Neubelebung derselben zu erwarten. Gründlich betrachtet ist das Verhältniß, wie es ursprünglich zwischen Religion und Wissenschaft bestand, niemals ein principiell gegensätzliches und feindliches gewesen, vielmehr erhellt aus der Geschichte beider, daß die meisten der positiven Religionen ursprünglich selbst gar nichts Anderes als Producte der Wissenschaft gewesen sind, denn ihr wesentlicher Lehrgehalt erweist sich fast immer nur als eine sinnbildliche, mehr oder minder dem Volksbewußtsein angepaßte Darstellung derjenigen wissenschaftlichen Erkenntniß, welche zur Zeit ihrer Entstehung die unter den obwaltenden Verhältnissen befriedigendste war. Wenn wir also in späteren Zeiten zwischen Religion und Wissenschaft solche und ähnliche Zerwürfnisse bestehen sehen, wie sie im gegenwärtigen Conflict zu Tage treten, so wurzeln dieselben nicht in einem principiellen Gegensatz, sondern sie haben immer nur darin ihren Grund, daß die Priester einer also entstandenen Religion stets bei dem ursprünglichen Lehrgehalt derselben stehen blieben, während die Wissenschaft fortschritt, und aus Furcht, anderenfalls ihre Autorität zu verlieren, mit unbeugsamer Hartnäckigkeit auch solche Lehrsätze festzuhalten suchten, welche von der inzwischen fortgeschrittenen Wissenschaft bereits als Irrthümer erkannt waren. Nur hierin hat auch der jetzt zwischen Rom und Deutschland entbrannte Kampf seinen Grund, weßhalb ein ultramontaner Priester Münchens von seinem Standpunkte aus gar nicht Unrecht hatte, wenn er von der Kanzel herab erklärte, den Fortschritt möge der Teufel holen. Nicht auf einem ursprünglichen, schlechthin unvereinbaren Widerspruch der christlichen Lehre und der Wissenschaft beruht in der That der jetzige Kampf, sondern lediglich auf der weiten Kluft, die zwischen beiden dadurch entstanden ist, daß die Wissenschaft, nachdem sie sich Jahrhunderte lang dem

Gängelbande der Kirche gefügt hatte, schließlich so rücksichtslos war, auf ihren eigenen Beinen fortzuschreiten, während sich das kirchliche Hohenpriesterthum nahezu zwei Jahrtausende hindurch jedweder dem Fortschritt der Wissenschaft entsprechenden Reform und Neugestaltung des kirchlichen Lehrbegriffs mit derselben fanatischen Halsstarrigkeit widersetzte, mit welcher einst das gleich sehr in sich verhärtete jüdische Hohenpriesterthum der von Christus auf Grund einer fortgeschrittenen Erkenntniß erstrebten Reform des Judenthums entgegentrat. Die Kluft zwischen beiden muß sich aber jetzt um so breiter und tiefer erweisen, als die Kirche, um der Vernunft und Wissenschaft gegenüber das Unhaltbare wenigstens scheinbar behaupten zu können, fort und fort in der Lage war, sich, statt auf Recht und Wahrheit, auf bloße Gewalt- und Trugmittel stützen zu müssen, und demzufolge nicht nur mit der Wissenschaft, sondern auch mit den Ur- und Grundwahrheiten der christlichen Religion in Widerspruch zu gerathen. Wem es um die Rettung und Verjüngung der letzteren zu thun ist, der darf sich daher nicht auf die Seite der römischen Kirche, sondern nur auf die Seite der Wissenschaft stellen, und zwar mit dem festen und rückhaltlosen Entschluß, nichts als religiöse Wahrheit aufrecht erhalten zu wollen, was mit den wirklich festgestellten Resultaten der Wissenschaft wirklich in Widerspruch steht, und dem religiösen, gläubigen Gefühl das Recht der Anerkennung oder Verwerfung nur solchen Lehrsätzen gegenüber vorzubehalten, in Betreff welcher die Wissenschaft selbst noch nicht zu einer endgültigen Gewißheit gelangt ist.

Vor dieser Forderung, von welcher die Wissenschaft, wenn sie nicht die Wahrheit preisgeben soll, schlechterdings nicht ablassen kann, braucht die Religion nicht zurückzuschrecken. Durch die Erfüllung derselben ist weder die Religion überhaupt, noch der wesentliche Gehalt der christlichen Religion insbesondere irgendwie gefährdet. Ein wirklicher Grund zur Besorgniß würde für die Religion nur dann vorhanden sein, wenn die Wissenschaft von ihr verlangen wollte, von vornherein Alles als falsch zu beseitigen, was sich wissenschaftlich noch nicht nachweisen läßt, oder gar ihr zugemuthet würde, an nichts mehr zu glauben, was sich nicht mehr mit Händen greifen oder sonstwie sinnlich wahrnehmen läßt. Allerdings sind zu verschiedenen Zeiten

auch solche Forderungen vernommen worden, jedoch nicht von der Wissenschaft in ihrer Gesammtheit, sondern nur von den Anhängern eines einseitigen, in sich selbst verbissenen Materialismus. Die ächte und wahrhaft freie Wissenschaft hat Grundsätzen dieser Art niemals gehuldigt und kann ihnen nicht huldigen, weil sie damit sich selbst die Möglichkeit eines noch weiteren Fortschritts abschneiden und im Verneinen ganz ebenso unwissenschaftlich und willkürlich verfahren würde, wie der blinde Dogmatismus im Bejahen; auch muß sie schon darum die Möglichkeit einer Erkenntniß übersinnlicher Dinge auf dem Wege der Ahnung einerseits und der Forschung andererseits anerkennen, weil das ganze Begriffssystem, in welchem sie die Resultate ihrer Thätigkeit niederlegt, in die Kategorie der übersinnlichen Dinge fällt und weil in ihrem eigenen Gebiet der Weg zum Wissen fast regelmäßig durch das Gebiet der Ahnungen und Divinationen hindurchführt. Sofern also die Wissenschaft um ihrer selbst willen die Existenz und Berechtigung solcher Vorstellungen und Anschauungen, wie sie den wesentlichen Inhalt der Religion bilden, anerkennen muß, hat die Religion von ihr nichts zu befürchten, was ihr wirklich Schaden bringen könnte: denn so lange sie den religiösen Vorstellungen selbst nur unerweisbare Ansichten gegenüberstellen kann, bleibt die Gleichberechtigung beider Anschauungen unangetastet; vermag sie aber gegen dieselbe wirklich unanzweifelbare Wahrheiten geltend zu machen, nun dann handelt es sich für die Religion nur um die Aufgebung eines wirklichen Irrthums, der auf die Dauer doch nicht zu halten gewesen wäre, und dies wird sie nicht als einen Verlust, sondern als einen Gewinn zu betrachten haben, selbst wenn es anfangs wie eine Beschädigung empfunden werden sollte. Es ist in dieser Beziehung das Wort des Dichters zu beherzigen:

Schädliche Wahrheit ich ziehe sie vor dem nützlichen Irrthum.
Wahrheit heilt auch den Schmerz, den sie vielleicht uns erzeugt.

Stünde es freilich um die Wahrheit und ihre Erkenntniß so, wie es einerseits vom radicalen Materialismus der Atheisten, andererseits vom absoluten Dogmatismus der römischen Kirche dargestellt wird, dann bestände in der That zwischen Religion und Wissenschaft ein schlechthin unvereinbarer Widerspruch, und jede von beiden hätte nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, in der anderen die

verdammens- und vernichtungswerthe Feindin der Wahrheit zu erblicken und einen Kampf auf Leben und Tod mit ihr zu kämpfen. Wer die Wahrheit allein auf Seiten des Materialismus sähe, der dürfte nicht eher ruhen, als bis in Städten und Dörfern alle Kirchen und Kapellen, alle Priester und Prediger, die darin predigen und Messe lesen, alle Gemeinden, die sich darin versammeln, alle Sonn- und Festtage, welche gefeiert, alle Glocken, welche geläutet, alle Christbäume, welche angezündet werden, kurz alle im religiösen Gefühl wurzelnden, von christlichen Vorstellungen durchdrungenen Einrichtungen und Lebensverhältnisse, alle in Kunst und Wissenschaft, Staat und Familie damit zusammenhängenden Schöpfungen nicht nur für bodenlos lächerliche Gaukeleien, sondern auch für gränzenlos verderbliche Lügen erklärt und so schleunig als möglich mit Stumpf und Stiel ausgerottet wären. — Wer dagegen die Wahrheit nur in den von Rom verkündigten Dogmen erblickte, der müßte mit gleicher Schonungslosigkeit gegen die Wissenschaft wüthen. Er müßte nicht nur solche Ergebnisse derselben, die unmittelbar mit jenen Dogmen in Widerspruch stehen, nein ohne jede Ausnahme alle ihre Lehren, und vor Allem die ersten Elemente und Fundamente derselben, das ABC und das Einmaleins alles Wissens für Lug und Trug erklären. Auch er dürfte nicht eher rasten, als bis alle Schulen, in denen solches gelehrt, alle Universitäten und Akademien, in denen es weitergebildet, alle Laboratorien, Sammlungen, Observatorien, in denen experimentirt und geforscht, alle Bücher und Schriften, in denen das Erforschte verbreitet wird, sammt Allem, was sich in Kunst und Industrie, im Handel und Verkehr daraus entwickelt hat, der Vernichtung geweiht wären, ja es dürfte für ihn keine heiligere Pflicht, kein preiswürdigeres Werk geben, als gegen diese Teufelserfindungen und Ausgeburten der Hölle nicht bloß mit Excommunicationen und Bannflüchen, nein, wie in den Zeiten glorreichen Andenkens, mit Inquisition und Ketzergerichten, mit Folterqualen und Scheiterhaufen zu Felde zu ziehen.

Ob es auf der einen oder der anderen Seite der jetzt gegen einander kämpfenden Parteien einzelne Fanatiker giebt, welche wirklich geneigt wären, so weit zu gehen, bleibe dahingestellt. Jedenfalls dürfte auf Seiten der Wissenschaft die Zahl derselben eine nur sehr

geringe sein. In Vergleich mit den excessiven Anschauungen, die sich noch vor wenig Jahren auf dieser Seite geltend zu machen wußten, hat jetzt, wie wir bereits oben angedeutet haben, eine durchaus maaßvolle, dem religiösen, wie dem wissenschaftlichen Bedürfniß gleich Rechnung tragende Grundansicht Platz gegriffen, und von dieser haben daher die religiösen Gemüther für die Religion nichts zu fürchten, sondern vielmehr eine Reinigung, Neubelebung und Kräftigung derselben zu hoffen.

Aber — wird hier vielleicht von Manchem gefragt — wenn zwischen Religion und Wissenschaft wirklich eine Einigung, ein Friedensschluß auf einer beiderseits anerkannten Basis zu Stande kommen soll, werden dann nicht beide Theile einander so weitgehende Concessionen machen müssen, daß dabei weder dem religiösen Gefühl Genüge geleistet, noch die wissenschaftlich festgestellte Wahrheit in ihrer Integrität erhalten werden kann? Wird nicht eine solche Einigung doch wieder nur auf eine für beide unannehmbare, oder wenigstens nicht dauernd haltbare Vermittlung, auf einen den alten Gegensatz nicht hebenden, sondern nur verkleisternden Compromiß hinauslaufen?

Diesem Einwurf gegenüber müssen wir einräumen, daß allerdings beide streitende Theile, um über den gegenwärtigen Kampf hinauszukommen, einander Concessionen machen müssen, und zwar solche, die Einem und dem Andern anfangs als zu weit gehende erscheinen werden. Auch müssen wir zugeben, daß die jetzt zu erzielende Einigung nicht eine vollkommene Beseitigung des zwischen beiden Anschauungen bestehenden Gegensatzes, nicht die Herstellung eines ewigen Friedens sein wird. Dies ist schon darum unmöglich, weil eben nichts in dieser Welt von ewigem Bestande ist und weil daher auch der festeste religiöse Glaube und die zweifelloseste wissenschaftliche Wahrheit im Laufe der Zeit eine wenn auch nicht wesentliche Veränderung, doch quantitative Erweiterung und den Verhältnissen angemessene Umgestaltung erfahren müssen, wenn sie nicht in sich stagniren und erstarren, sondern lebendige und belebende Wahrheiten bleiben sollen. Aber daraus, daß dies eingeräumt werden muß, folgt nicht, daß es zweckmäßiger und ersprießlicher sein würde, von vornherein auf jedwede Einigung zu verzichten und ewig in einem

Zerwürfniß, wie es gegenwärtig besteht, zu verharren, als einen solchen Compromiß zu schließen, wie er vom dermaligen Standpunkt der Wissenschaft und Bildung erreichbar ist, und auf Grund desselben statt des jetzigen, ganz unleidlichen Zustandes solche Verhältnisse herbeizuführen, welche, wenn nicht auf ewige, so doch auf lange Zeiten ein friedliches Nebeneinanderbestehen und harmonisches Zusammenwirken von Religion und Wissenschaft möglich machen.

Daß ein derartiger Compromiß, ohne daß man einander wirklich unstatthafte, mit der ächten Religiosität und dem Wesen der wissenschaftlichen Wahrheiten unverträgliche Zugeständnisse zu machen brauchte, in der That kein Ding der Unmöglichkeit ist, wird sich in überzeugender Weise herausstellen, wenn wir uns die Concessionen, welche beide Theile wirklich einander machen müssen, mit voller Klarheit und Bestimmtheit zum Bewußtsein bringen. Sie beschränken sich auf Folgendes.

A. Von Seiten der Religion muß zugestanden werden:

1) daß nichts als unumstößliche Wahrheit gelehrt und geltend gemacht werden darf, was mit den festgestellten Resultaten der Wissenschaft, z. B. mit den mathematischen Wahrheiten, den nachweisbaren Naturgesetzen, den Grundgesetzen der Logik, den allseitig und widerspruchslos beglaubigten Thatsachen der Geschichte u. s. w. schlechterdings unvereinbar ist;

2) daß solchen religiösen Vorstellungen, über deren Wahrheit oder Unwahrheit die Wissenschaft selbst noch kein endgültiges Urtheil zu fällen vermag, nur in dem Maaße die Bedeutung von bindenden Glaubensartikeln beizulegen ist, als sich für dieselben mehr oder minder überzeugende Gründe von wirklich wissenschaftlichem und ethischem Gewicht geltend machen lassen;

3) daß die religiöse Bedeutung der biblischen und kirchlichen Ueberlieferungen nicht sowohl nach ihrer historischen Thatsächlichkeit, als vielmehr nach ihrem idealen Gedankengehalt und ihrer Qualification zur Hebung und Belebung des religiösen und sittlichen Gefühls zu bemessen ist.

B. Von Seiten der Wissenschaft dagegen muß eingeräumt werden:

1) daß nur die wirklich festgestellten und nachweisbaren Wahr-

heiten Anspruch auf allseitige und unbedingte Anerkennung haben;

2) daß nicht bloß die wissenschaftliche, auf Vernunft und Erfahrung sich stützende Forschung, sondern auch das unmittelbare, noch nicht zu völlig klarem Bewußtsein entwickelte Gefühl, wenn auch nur in vorahnender Weise, das Wahre zu erfassen vermag, und daß daher die Wissenschaft nicht berechtigt ist, derartige Gefühlsanschauungen bloß darum, weil sie dieselben von ihrem dermaligen Standpunkte weder beweisen, noch widerlegen kann, ohne Weiteres zu verwerfen oder zu ignoriren, sondern vielmehr verpflichtet ist, sie nach dem Maaße ihrer religiösen, ästhetischen, ethischen und historischen Bedeutsamkeit auch als würdige und der Lösung dringend bedürftige Probleme für die wissenschaftliche Forschung anzuerkennen;

3) daß die Wahrheit zwar ihrem Wesen nach nur *eine* und in allen ihr entsprechenden Gedanken eine vollkommen *übereinstimmende*, gleichwohl aber in ihrer Form einer unendlich verschiedenen Fassung und Einkleidung fähig ist, daß unter den verschiedenen Formen, welche sich zur Darstellung eignen, die wissenschaftliche Form zwar die vollkommenste und schließlich unwiderstehlichste, aber keineswegs auch die allgemein verständlichste und leichtest erfaßbare ist, und daß es daher ebensowohl im Interesse der Wahrheit selbst, wie im Interesse der nach ihr verlangenden Menschheit liegt, wenn dieselbe demjenigen Theil der Menschheit, der für die Erfassung der rein wissenschaftlichen Form noch nicht reif oder gerade nicht in der dazu erforderlichen Gemüthsverfassung ist, auch in solchen Formen geboten wird, in welchen sie zwar nur bildlich und symbolisch zur Erscheinung gelangt, aber dafür um so mächtiger auf Anschauung, Gemüth und Charakter zu wirken vermag.

Jeder Unbefangene wird zugestehen, daß in diesen Forderungen nichts enthalten ist, was unerfüllbar wäre oder was von der Religion einerseits und der Wissenschaft andererseits nur mit Preisgebung irgend eines unabtrennbar mit ihrem Wesen verwachsenen Momentes erfüllt werden könnte; denn der einen wie der anderen wird ja nur

Das aufzugeben zugemuthet, was sie entweder nicht mehr oder noch nicht zu behaupten vermag, und der einen wie der andern ist eine volle Freiheit der Entwicklung in allem Dem gestattet, was noch dem Bereich der ungelösten Probleme angehört. Beide also haben einander schlechterdings nur solche Concessionen zu machen, welche in ihrer beiderseitigen Natur begründet und durch die Rücksicht auf unabänderliche Thatsachen unabweisbar geboten sind.

Seitens der Wissenschaft dürfte auch gegen diese Forderungen kaum ein Widerspruch erhoben werden. Wenn aber die Kirche nach ihren bisherigen Principien dieselben für unannehmbar erklären muß, so liegt eben hierin der Beweis, daß es sich bei ihr nicht um die Wahrung der Religion und Sittlichkeit, sondern nur um die Durchsetzung ihrer weltherrschaftlichen Gelüste handelt. Die Kirche selbst zu irgend einem Zugeständniß der Wissenschaft gegenüber zu bewegen, wird daher, so lange für sie auch nur noch ein Schimmer von Hoffnung auf Verwirklichung ihrer Pläne besteht, nie und nimmer gelingen; vielmehr wird sie, wie bisher, auch den billigsten Forderungen stets ein hartnäckiges Non possumus entgegenstellen oder sich höchstens zu also verclausulirten und vieldeutigen Concessionen bequemen, daß sie dieselben in jedem geeigneten Augenblick wieder zurücknehmen kann.

Darauf also, die Kirche als solche von der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Heilsamkeit einer Einigung der religiösen und wissenschaftlichen Weltanschauung überzeugen zu wollen, muß von vornherein verzichtet werden. Um so nothwendiger aber ist es daher, diese Ueberzeugung im Volke zur Geltung zu bringen, und namentlich in allen denjenigen Kreisen, welche noch mehr oder minder in den von der Kirche verbreiteten Vorstellungen befangen sind, die Einsicht zu verbreiten, daß mit dem Aufgeben gewisser Kirchenlehren keineswegs auch die Religion und das Christenthum gefährdet sei, daß vielmehr gerade diejenigen Kirchenlehren, auf deren Festhaltung die Kirche selbst das größte Gewicht legt, mit der ächt christlichen Religiosität und Sittlichkeit in unvereinbarem Widerspruch stehen, mithin das ächte und wahre Christenthum nur dadurch wiederzuerlangen ist, wenn es von solchen Schlacken gereinigt und auf seinen wesentlichen Gehalt zurückgeführt wird, der sich trotz seiner ver-

schiedenen Form mit den zweifellosen Wahrheiten der Wissenschaft im befriedigendsten Einklang befindet.

Indem wir, soweit es im Bereich unserer Kraft liegt, durch diese Schrift zur Verbreitung dieser Einsicht beizutragen wünschen, erscheint es uns zweckmäßig, zunächst einen allgemeinen Grundriß derjenigen Weltanschauung zu geben, wie sie sich vom gegenwärtigen Standpunkt der exacten und rein empirischen Wissenschaft ergiebt; sodann zweitens zu zeigen, in wie weit sich diese Weltanschauung, ohne daß an den erwiesenen Grundlagen derselben irgendwie gerüttelt zu werden braucht, durch die auch übersinnliche Fragen in ihr Gebiet ziehende Philosophie zu einer dem religiösen Bedürfniß entschieden nähertretenden Gott- und Weltanschauung erweitern läßt, und endlich drittens nachzuweisen, daß diese beiden wissenschaftlichen Anschauungen nicht nur unter sich, sondern auch mit dem grundwesentlichen Gehalt der religiösen Gott- und Weltanschauung überhaupt und namentlich mit den wesentlichen Grundwahrheiten der ungefälschten Christuslehre insbesondre übereinstimmen, folglich der Unterschied zwischen Wissenschaft und Religion in der That keineswegs ein wesentlicher und absoluter, sondern nur ein formeller und relativer ist, den jeder Mensch ohne Schwierigkeit zu überwinden vermag, sobald er sich zum Bewußtsein bringt, daß verschiedene Formen im Wesentlichen von derselben Bedeutung sein können.

Gehen wir zunächst an die erste dieser Aufgaben.

V.

Grundzüge einer Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage.

Nach dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft besteht der Inbegriff alles Seins, welchen wir das Weltall oder das Universum nennen, aus einem schlechthin unbegränzten, d. h. sich von jedem beliebigen Punkt aus nach allen möglichen Richtungen unendlich ausbreitenden Raum, in welchem eine unzählbare Vielheit unterscheidbarer und theilbarer, aber zu einander in unaufhörlicher Wechselwirkung und stetigem Zusammenhang stehender Substanzen in ewig wechselnder, aber auch ewig dauernder und nach ewigen Gesetzen geregelter Bewegung begriffen ist.

Als unbegränzt muß der Raum als solcher gedacht werden, nicht bloß weil schlechterdings kein Maaß existirt, auf welches sich seine allseitige Ausdehnung zurückführen ließe, sondern weil es geradezu unmöglich ist, ihn irgendwo als begränzt zu denken: denn indem wir ihm irgendwo eine Gränze zu setzen versuchen, müssen wir nothwendig ein Diesseit oder Jenseit dieser Gränze unterscheiden; das Jenseit dieser Gränze muß aber ebensowohl als Raum gedacht werden, wie das Diesseit. Es ist daher immer nur die Begränzung irgend eines Raumtheiles innerhalb des Raumes, aber nicht eine Begränzung des Raumes selbst möglich. Vermöge seiner absoluten Unbegränztheit ist daher der Raum als das Gebiet einer durchaus freien und unbeschränkten Bewegung zu denken; sofern aber die Zunahme seiner allseitigen unendlichen Ausdehnung von jedem beliebigen Punkte

in ihm eine vollkommene gleiche, streng einem und demselben Grundgesetz folgende ist, erweist er sich zugleich als ein Bereich, innerhalb dessen jede einzelne, von einem beliebigen Punkte ins Unendliche hinausstrebende Bewegung an die Innehaltung der innerhalb des Raums herrschenden Gesetzmäßigkeit gebunden ist. In und mit dem Raum sind also zugleich die allgemeinsten Vorbedingungen für die beiden grundwesentlichsten Eigenschaften des gesammten Rauminhalts, nämlich eine ihrem Ziel nach schlechthin unbegränzte Freiheit und Möglichkeit einerseits und eine in ihren Wegen fest geregelte Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit andererseits gegeben. Die wissenschaftliche Ergründung dieser Gesetzmäßigkeit innerhalb jener Freiheit, soweit sie im Bereich rein räumlich oder inhaltslos gedachter Größen besteht, ist Aufgabe der Mathematik. Sie bildet daher ebenso die Vorbedingung für alle übrigen Wissenschaften, wie der Raum selbst für alle Existenzen und Bewegungen in ihm.

Ob auch die im Raum befindliche Substanz schlechthin unbegränzt ist, läßt sich natürlich vom Standpunkt der Erfahrungswissenschaft nicht ermitteln, und auch a priori ist diese Frage nicht endgültig zu entscheiden. Zwar ist der Begriff eines leeren Raumes schwer vorstellbar, aber keineswegs schlechthin undenkbar; vielmehr liegt derselbe dem Begriff einer rein mathematischen Größe stets zu Grunde, und um sich die verschiedene Dichtigkeit verschiedener Substanzen oder einer und derselben Substanz in verschiedenen Aggregatzuständen erklären zu können, scheint die Annahme eines leeren Raumes sogar unvermeidlich zu sein. Im Ganzen also ist mehr Grund vorhanden, die Gesammtmasse dessen, was wir als Substanz betrachten, für begränzt, als für unbegränzt zu halten, oder wenigstens anzunehmen, daß sie nur im Zustande der denkbar höchsten Expansion die Unendlichkeit des unendlichen Raumes theilt, dagegen in dem mehr oder minder comprimirten Zustande ihres thatsächlichen Verhaltens sich auf ein begränztes Raumquantum von bald größerem, bald geringerem Umfange beschränkt. Jedenfalls ist sie aber auch in dieser begränzten Ausdehnung von so unermeßlicher Größe, daß die Gränzen derselben völlig außer dem Bereich des menschlichen Wahrnehmungsvermögens liegen, und wir verfahren daher durchaus der menschlichen Auffassungsweise entsprechend, wenn wir nicht nur

dem Weltraum als solchem, sondern auch dem substantiellen Inhalt desselben das Prädicat der Unendlichkeit beilegen.

Die großartigste und erhabenste Vorstellung von der Unermeßlichkeit des Weltalls verdanken wir den Forschungen der Astronomie. Während man zur Zeit, wo noch die Weltanschauung der biblischen Bücher und der auf sie gegründeten Kirchenlehre herrschte, die ganze Größe und den Gesammtbestand der Welt noch in der Erde, oder richtiger in dem kleinen Stück derselben erblickte, von welchem man damals eine Kenntniß besaß, und den von da aus sichtbaren Theil des Himmelsgewölbes mit seinen Gestirnen und sonstigen Erscheinungen entweder nur als ein bloßes Zubehör der Erde oder als den Wohnsitz eines außer- und überweltlichen Gottes und seiner himmlischen Heerschaaren betrachtete, ist durch die genannte Wissenschaft erkannt und bewiesen worden, daß die Erde, weit entfernt die ganze Welt oder auch nur deren Kern und Mittelpunkt zu sein, nur einer der kleineren die Sonne umkreisenden Wandelsterne ist, daß ihre Gesammtgröße selbst von der Größe eines ihrer Mitplaneten fast um das Fünfzehnhundertfache, von der Größe des Sonnenkörpers aber nahezu um das Anderthalbmillionenfache, und gar von der Größe des ganzen Sonnensystems, soweit dieselbe bis jetzt erforscht worden ist, ungefähr um das Tausendtrillionenfache übertroffen wird. Aber auch diese das menschliche Vorstellungsvermögen schon weit übersteigende Größe ist nach den weiteren Ergebnissen derselben Wissenschaft wiederum nur ein verschwindend kleiner Bruchtheil von dem Umfange desjenigen Weltraumes, der auch die Myriaden und aber Myriaden der übrigen Fixsterne, die Gestirne der Milchstraße und der Nebelflecke sammt ihren Sphären und etwaigen Planeten- und Kometensystemen umfaßt. Beläuft sich doch die Zahl allein derjenigen Fixsterne, welche mit unbewaffnetem Auge zu sehen sind, auf etwa 5000, die Zahl derer, welche mit Hülfe des Fernrohrs gezählt sind, auf ungefähr 70,000, und die Masse derjenigen, deren Zahl sich nur annäherungsweise aus wissenschaftlichen Gründen erschließen läßt, auf ca. 500,000 Millionen. Während der Abstand der Sonne von der Erde etwa 20 Millionen Meilen beträgt, ist selbst der nächste unter jenen Fixsternen mindestens vier Billionen Meilen von der Erde entfernt; die Entfernung derjenigen aber, die im Bereich der

uns entferntesten Nebelflecke liegen, wurde schon nach der Berechnung W. Herschels auf 2 bis 3 Trillionen Meilen, nach neueren Berechnungen sogar auf etwa 50 Trillionen Meilen geschätzt.

Fünfzig Trillionen Meilen! Eine Größe, die sich freilich in wenig Secunden aussprechen läßt, aber gleichwohl von solcher Unermeßlichkeit ist, daß selbst der Gedanke von Schwindel ergriffen wird, wenn er sich von ihr eine etwas klarere Vorstellung zu machen versucht. Welche Geschwindigkeit läßt sich mit der des Lichtes vergleichen, das, wie wissenschaftlich berechnet, in einer einzigen Secunde eine Strecke von etwa 40,000 Meilen durcheilt? — Und doch gebraucht selbst das Licht zur Durchmessung der oben genannten Meilenzahl mehr als 40 Millionen Jahre! Eines solchen Zeitraums hat also dasselbe bedurft, um von den entferntesten Nebelflecken bis auf unsere Erde zu gelangen; eine so lange Zeit hindurch muß also schon die im Bereich unserer Wahrnehmung liegende Welt bestanden haben. Was wollen dagegen die 5 bis 6000 Jahre bedeuten, welche nach Mosaischer Zeitrechnung seit Erschaffung der Welt verflossen sein sollen!

Und nicht minder unendlich, wie im Großen, hat sich die Welt der wissenschaftlichen Forschung im Kleinen erwiesen. Jeder Wassertropfen, jedes Sandkörnchen, jedes Samenstäubchen, ja selbst die für das gewöhnliche Auge schlechthin unsichtbare Zelle stellt sich dem bewaffneten Blick wieder als eine aus unzähligen Theilchen zusammengesetzte Welt für sich dar. So unendlich theilbar, wie der Raum für den Gedanken, zeigt sich der Stoff auch für die Beobachtung. Nichtsdestoweniger ist die Wissenschaft genöthigt, sich alles Substantielle aus schlechthin einfachen und nicht weiter zerlegbaren Urbestandtheilen oder Atomen zusammengesetzt vorzustellen um sich so aus deren verschiedener Anordnung, ihrer engeren und weiteren Zusammenstellung ꝛc. die verschiedene Schwere, Dichte, Farbe, Form und alle übrigen Eigenschaften der Substanz erklären zu können. Auf Grund dieser Forschungen haben fortgesetzte Forschungen ergeben, daß alle diese verschiedenen Eigenschaften der Substanz nur verschiedene Formen oder Modificationen einer einzigen Eigenschaft sind, und daß diese allem Substantiellen gemeinsame Eigenschaft, in welcher alle sonstigen Eigenschaften wurzeln, die Bewegung ist.

Es ist eine erfahrungsgemäß festgestellte Thatsache, daß sich im gesammten Weltall kein Atom befindet, welches nicht in jedem denkbaren Augenblicke in Bewegung begriffen wäre. So ist erwiesen, daß alle Erscheinungen des Lichts und der Farbe, der Wärme und Kälte, der Elektricität und des Magnetismus, des Schalls, des Geruchs und Geschmacks auf Schwingungen des Aethers, der Luft und anderer Fluida beruhen. Unmittelbar in den Kreis der Wahrnehmung fällt, daß auch alle Lebenserscheinungen der Pflanzen- und Thierwelt stets in Bewegungen bestehen, und zwar nicht allein die körperlichen, sondern auch die geistigen, die Gemüths-, Denk- und Willensbewegungen, und jene nicht bloß in denjenigen Phasen, die wir vorzugsweise als „Leben" bezeichnen, sondern auch im Zustande des Todes, in den Stadien des Verwesungsprocesses. Und demgemäß befindet sich auch die scheinbar leblose, scheinbar in Ruhe verharrende Welt in ununterbrochener Bewegung. Wissen wir doch, daß sich die Erde fort und fort um ihre eigene Achse und sammt den übrigen Planeten und Kometen um die Sonne bewegt, und daß auch diese, und ebenso das gesammte System der Fixsterne, der Milchstraße und der Nebelflecke in einer unaufhörlichen Rotation um sich selbst und einer unendlichen Fortwälzung von Westen nach Osten um einen noch unerforschten Mittelpunkt begriffen ist. An dieser nie und nirgends rastenden, in unermeßlichen Bahnen kreisenden Universalbewegung nimmt also auch jedes scheinbar starre und ruhige Partikelchen dieser Weltkörper Theil, und was uns an demselben als Ruhe erscheint, ist nichts weiter, als eines solchen Theiles zeitweiliges Verharren in demselben Verhältniß seiner nächsten Umgebung gegenüber, nichts weiter als das relative Aufgehen und Verschwinden einer Einzelbewegung in der großen Universalbewegung. Und selbst dieses bloß relative und temporäre Verharren ist nur eine scheinbare Ruhe. In der That ist jedes Einzelwesen und jedes Stoffatom derselben selbst in seinem ruhigsten Zustande stets auch in einer physikalischen und chemischen Einzelbewegung begriffen: denn es hört in keinem Augenblicke auf, anziehend oder abstoßend auf jedes seiner Nachbaratome zu wirken und seinerseits auch wieder von diesen angezogen oder abgestoßen zu werden; es ist somit in jedem Moment zugleich thätig und leidend, es drückt und wird gedrückt,

es schließt Verbindungen und löst Verbindungen, kurz, es befindet sich ununterbrochen in jenem Kraft- und Stoffwechsel, auf welchem die sogenannten Molecularbewegungen der Cohäsion und Adhäsion, der Capillarität und der chemischen Affinität beruhen. Wirkliche Ruhe, absoluter Stillstand ist also im Universum nie und nirgends zu finden. Was wir so nennen, ist immer nur eine relative, unendlich kleine und daher latente, d. h. der unmittelbaren Wahrnehmung sich entziehende Bewegung oder auch die Resultante (Interferenz) zweier gleichmäßig gegen einander wirkender Bewegungen, also, genau genommen, eine Doppelbewegung. Selbst diejenige Eigenschaft der Materie, welche als Trägheit bezeichnet wird, ist, gründlich betrachtet, nur eine besondere Art der von der Materie im Widerstand gegen eine ihr widerstrebende Bewegung ausgeführten Gegenbewegung oder Reaction, nämlich diejenige Art der Reaction, welche einer Action gegenüber, die selbst = Null wäre, Statt finden würde, also ein an eine unerfüllbare oder thatsächlich nie eintretende Bedingung geknüpfter Fall.

So verschieden alle die im ganzen Weltraum vor sich gehenden Bewegungen in ihrer äußeren Erscheinungsweise sind, von so verschiedenen Ursprungsstätten sie auszugehen, nach so verschiedenen Zielpunkten sie hinzustreben und in so mannichfachen Bahnen sie sich wechselseitig zu durchkreuzen scheinen, so stehen sie doch sämmtlich unter einander in einem stetigen, nirgends unterbrochenen Zusammenhange, sie gehen fortwährend auseinander hervor und ineinander über, jede derselben ist zugleich Ursache und Wirkung aller übrigen, es besteht zwischen ihnen keine Lücke, die nicht ebenfalls durch Bewegungen ausgefüllt wäre, selbst die einander am fernsten sind auf Grund des Causalitätsgesetzes durch eine ununterbrochene Kette einzelner Bewegungsmomente mit einander verbunden, und von jeder einzelnen kann man daher sagen, daß sie sich in und mit allen übrigen von jedem Punkte aus nach allen Seiten und Richtungen hin ins Unendliche ausbreitet. Es giebt somit im gesammten Weltraum kein Raumpünktchen, kein Zeittheilchen, in welchem der Strom der Bewegungen irgendwie durch etwas, das nicht an ihm Theil nähme, unterbrochen wäre.

Sämmtliche Einzelbewegungen bilden daher zusammen nur eine

einzige, unendlich große, stetig in sich zusammenhängende Universalbewegung, und diese schlechthin unbegränzte, alle Einzelbewegungen in sich zusammenfassende Universalbewegung, die als solche ihren Grund wie ihren Zweck nur in sich selbst haben kann und daher, wie als eine allgegenwärtige, so nothwendig auch als eine schlechthin unbedingte und ewige Selbstbewegung gedacht werden muß, ist daher als die alleinige und ursprüngliche Qualität der gesammten Weltsubstanz, mithin auch als die Urqualität aller Eigenschaften, auf welchen das Wesen und das Erscheinen der Einzeldinge beruht, anzusehen.

Aus der Thatsache, daß die Gesammtsubstanz und alle Partikelchen derselben an der Universalbewegung Theil nehmen, folgt zunächst mit Nothwendigkeit, daß jedes einzelne Substantielle seiner allgemeinsten Eigenschaft nach als ein „in Bewegung Begriffenes", als ein „Sichbewegendes" gedacht werden muß. Während aber die Gesammtsubstanz, sofern sie als „Alles" nothwendig zugleich das schlechthin „Eine" oder „Alleinseiende" ist, schlechterdings nur als ein „Sichselbstbewegendes" zu denken ist, muß jede Einzelsubstanz in ihr, weil sie nur eine neben vielen anderen Einzelsubstanzen, nothwendig zugleich in dreifachem Sinne als ein an der Bewegung Theilnehmendes gedacht werden, nämlich 1) sofern sie selbst irgend ein Anderes außer ihr bewegt, als Agens; 2) sofern sie von irgend einem Anderen außer ihr bewegt wird, als Actum; und 3) sofern sie in einem und demselben Bewegungsact zugleich der bewegende und bewegte, der active und passive Factor der Bewegung ist, als ein reflexives Se agens. Im ersten Fall gilt sie uns daher als der Bewegung Ursache oder Subject; im zweiten Fall als deren Gegenstand oder Object; im dritten Fall als Beides zugleich; und diesen drei Fällen gemäß bezeichnen wir sie auch mit verschiedenen Namen, nämlich im ersten Fall als Kraft, im zweiten als Stoff oder Materie, im dritten Fall als eine Kraft- und Stoffverbindung.

Hieraus erhellt, daß Kraft und Stoff nicht etwas wirklich Verschiedenes und getrennt von einander Bestehendes, sondern nur die beiden einander entgegengesetzten Pole einer und derselben Bewegung, nur das relativ gegensätzliche Verhalten der Substanz einem und

demselben Bewegungsact gegenüber bedeuten. Es giebt daher unter den Einzelsubstanzen weder eine Kraft ohne Stoff, noch einen Stoff ohne Kraft, sondern jede Einzelsubstanz ist nothwendig zugleich Beides, und zwar dergestalt, daß ganz Dasselbe, was in einer Beziehung, d. h. in der Richtung vom activen auf den passiven Pol der Bewegung, ihre Kraft genannt wird, in anderer Beziehung, also in entgegengesetzter Richtung, als ihr Stoff gedacht werden muß, und umgekehrt. Wenn es gleichwohl üblich ist, gewisse Substanzen nur als Kräfte, andere dagegen nur als Stoffe zu bezeichnen, so hat dies einerseits in einer Unklarheit der den allgemeinen Sprachgebrauch beherrschenden Vorstellung, andererseits in dem Umstande seinen Grund, daß man gewohnt ist, eine Erscheinung nach den in ihr prävalirenden Elementen (a potiori) zu benennen.

Obschon nämlich alle Theilchen der Gesammtsubstanz darin einander gleich sind, daß jedes derselben Kraft und Stoff zugleich ist, so sind sie doch insofern von einander verschieden, daß in gewissen Substanzen vorzugsweise ihre stoffliche Natur, in anderen dagegen hauptsächlich ihr dynamischer Charakter zur Erscheinung kommt, und zwar dergestalt, daß manche derselben in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise geradezu den Eindruck rein kraftloser Stoffe, andere dagegen den schlechthin immaterieller Kräfte machen, während zwischen diesen beiden Extremen eine stetig zusammenhängende Scala solcher Substanzen existirt, in denen zwischen ihrem stofflichen und dynamischen Verhalten ein minder differirendes Verhältniß besteht.

Auf diesen verschiedenen Graden der Activität und Passivität, welche innerhalb der Weltsubstanz möglich sind, beruht die ganze unendliche Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der weltlichen Erscheinungen, sowohl im Ganzen wie im Einzelnen. Diese Verschiedenheit ist somit keine absolute und wesentliche, sondern nur eine relative und quantitative, d. h. sie hat lediglich in verschiedenen Combinations- und Größenverhältnissen ihren Grund und befindet sich also mit der grundwesentlichen Einheit des Weltalls, mögen wir dasselbe seiner Qualität nach als räumlich und zeitlich unbegränzte Selbstbewegung, oder seiner Substanz nach als das in unbegränzten Räumen und Zeiten sich selbst Bewegende fassen, im vollsten Einklange.

Die graduellen Unterschiede der Bewegung als solcher bestehen stets in den verschiedenen Graden ihrer Geschwindigkeit, d. h. in den verschiedenen Werthen des Verhältnisses, in welchem die Größe des von ihr durchgemessenen Raumes zur Größe der auf sie verwandten Zeit steht, woraus folgt, daß bei sich gleichbleibender Zeit der Grad der Geschwindigkeit stets der Größe des Raumes proportional ist. Demgemäß beruhen auch die Unterschiede der Substanzen, mögen sie als Kräfte oder Stoffe gedacht werden, stets auf den Graden ihrer Leicht- und Schwerbeweglichkeit und diese wieder auf den größeren oder geringeren Zwischenräumen, durch welche die Atome der Substanz von einander getrennt sind, also auf den verschiedenen Graden ihrer Dichtigkeit, so daß die Substanzen einen um so höheren Grad der Leichtbeweglichkeit (Flüchtigkeit) besitzen, je geringer der Grad ihrer Dichtigkeit ist, und umgekehrt. Daher erscheint uns eine Substanz um so mehr als Kraft und um so weniger als Materie, je größere Räume sie in einer bestimmten Zeit zu durcheilen vermag und je geringer ihr substantieller Inhalt ihrem räumlichen Umfang (Volumen) gegenüber ist, d. h. je flüchtiger und je loser gefügt sie sich erweist. Dagegen macht eine Substanz um so mehr den Eindruck eines Stoffes und um so weniger den einer Kraft, je kleinere Räume sie in einem bestimmten Zeittheil durchmißt und je größer ihr substantieller Gehalt ihrem Volumen gegenüber ist, d. h. je fester und dichter sie sich bewährt.

Die äußersten Pole dieses Gegensatzes bilden diejenigen Bewegungen und Substanzen, die wir einerseits als Körper-, andererseits als Geisteserscheinungen bezeichnen. In der Mitte zwischen beiden liegen diejenigen, welche den Wechselverkehr zwischen beiden vermitteln, also die Erscheinungen der Sinnenwelt. — In den Erscheinungen der Körperwelt prävalirt dergestalt der stoffliche Charakter, daß wir sie zunächst und vorzugsweise als Stoffe ansehen und dasjenige, was sich an ihnen als Kraft bethätigt, nur als eine „Eigenschaft" des Stoffes betrachten, obschon als „Eigenschaft" streng genommen nur die Bewegung als solche, nicht aber die Ursache derselben anzusehen ist. In den Erscheinungen der Geisteswelt dagegen ist dermaßen der dynamische Charakter vorherrschend, daß sie uns zuerst und vorzugsweise als Kräfte gelten und das Substantielle an

ihnen von uns nur als das ihnen minder wesentliche „Substrat“ oder „Product“ der Kraft angesehen wird, obschon auch diese Ausdrücke eine Anerkennung ihres stofflichen Charakters in sich schließen. Nicht eine gleich entschiedene Präponderanz der Kraft oder des Stoffes zeigt sich in den Erscheinungen der Sinnenwelt; vielmehr spielen bei ihnen die Merkmale ihres dynamischen und stofflichen Verhaltens dergestalt in einander, daß sie sich selbst in der Begriffswelt schwer aus einander halten lassen, und daher werden sie, jenachdem man gerade die eine oder die andere Seite ihres Wesens stärker hervorheben will, ebenso oft unter dem Namen „Dynamide“ als kraftähnliche, wie unter dem Namen „Imponderabilien“ als stoffartige Substanzen bezeichnet.

In jeder dieser nur graduell und beziehungsweise von einander verschiedenen drei Hauptgruppen der Gesammtsubstanz lassen sich wieder — gleichfalls wieder nach den verschiedenen Graden ihrer Dichtigkeit oder Flüchtigkeit — mehr oder weniger Abstufungen unterscheiden und zwar ebenso wohl bezüglich ihres stofflichen, wie in Anbetracht ihres dynamischen Verhaltens.

Im Gebiet der zunächst und vorzugsweise als materiell, möglichst träg und undurchdringlich sich erweisenden Körperwelt, welche als solche sämmtliche wägbaren Substanzen umfaßt, drücken sich die verschiedenen Grade ihrer Dichtigkeit am exactesten in ihrem specifischen Gewicht aus, d. i. in dem größeren oder geringeren Druck, welchen verschiedene Substanzen bei gleichem Volumen auf ihre Unterlage ausüben. Sofern man sich nämlich ihre kleinsten Theilchen (Atome im strengsten Sinne des Worts) nothwendig als vollkommen gleich vorstellen muß, kann ihr verschiedenes Gewicht bei gleichem Volumen nur darin seinen Grund haben, daß in dem gleichen Raumquantum eine größere oder geringere Anzahl solcher Atome enthalten sind, mithin deren Zusammenstellung eine mehr oder minder dichte ist. Unter den uns bekannten wägbaren Stoffen hat sich bis jetzt als das dichteste das Platin, als das mindest dichte und mithin flüchtigste der Wasserstoff erwiesen. Betrachtet man das specifische Gewicht eines Kubikzolls Wasser als Einheit, so enthält ein Kubikzoll Platin ein wenig mehr als das Zweiundzwanzigfache, dagegen ein Kubikzoll Wasserstoff noch nicht ganz ein Zehntausendstel solcher

Einheit. Im Bereich der zahllosen Stoffe und Stoffverbindungen, deren specifische Schwere zwischen diesen beiden Extremen liegt, drückt sich der Grad ihrer Dichtigkeit — wenigstens bei der großen Mehrzahl der hieher gehörigen Substanzen — zugleich in deren vorherrschendem Aggregatzustande aus; denn jenachdem derselbe bei gewöhnlicher Temperatur ein fester, flüssiger oder gasförmiger ist, sind die Stoffe — von wenigen jedenfalls nur scheinbaren Ausnahmen abgesehen — entweder von merklich größerer oder von ungefähr gleicher oder von beträchtlich geringerer Dichtigkeit als das Wasser.

Wenn hieraus erhellt, daß die allen diesen Stoffen gemeinsame Wesenheit durchaus auf deren Wägbarkeit, dagegen ihre Verschiedenheit auf den verschiedenen Graden ihres Gewichtes beruht, so ergiebt sich damit zugleich, daß sich gerade dasjenige, was ihr „Stoff" genannt wird, auch als „Kraft" auffassen läßt, ja nothwendig als solche gedacht werden muß, sobald in Erwägung gezogen wird, daß die Masse eines Körpers nicht bloß etwas in sich Beharrendes und der Bewegung Widerstand Leistendes, sondern auch selbst etwas Bewegendes, selbst die Ursache der Bewegung irgend eines anderen Körpers ist. In seiner Allgemeinheit ist daher gerade das Stoffliche dieser Substanzen gar nichts Anderes als ihre allgemeine Schwere oder ihre Anziehungskraft, und demgemäß fallen auch ihre Unterschiede im Wesentlichen mit den verschiedenen Modificationen dieser Anziehungskraft, namentlich mit den verschiedenen Arten der Molecularkräfte, die sich als Cohäsion, Adhäsion, chemische Verwandtschaft 2c. darstellen, zusammen.

Im Gebiet derjenigen Substanzen, welche den substantiellen Bestand der die Körper- und Geisteswelt vermittelnden Sinnenwelt bilden, also als die unmittelbaren Ursachen oder Substrate der auf Gefühl, Geschmack und Geruch, Gehör und Gesicht einwirkenden Bewegung zu fassen sind, stellt sich, weil sie an und für sich selbst unwägbar sind, der Grad ihrer Dichtigkeit und Flüchtigkeit nicht mehr an ihrem specifischen Gewicht, sondern in der größeren oder geringeren Geschwindigkeit ihrer Bewegungen dar. Zum Theil gehören zwar diese Substanzen noch zu den wägbaren Stoffen oder stehen wenigstens mit ihnen in einem stetigen Zusammenhang; aber

gerade dasjenige an ihnen, was unmittelbar auf die Sinnesnerven wirkt und ihnen ihren specifisch sensualen Charakter verleiht, entzieht sich der Bestimmung durch die Waage und muß daher, sofern es sich vorzugsweise in seinen Wirkungen kennzeichnet, in erster Linie als Ursache der Bewegung, mithin als Kraft aufgefaßt werden. Will man es aber trotz seines vorherrschenden dynamischen Charakters den Stoffen anreihen, so bleibt nur übrig, sich dasselbe als irgend ein auch den leichtesten und flüchtigsten der wägbaren Stoffe an Leichtigkeit und Flüchtigkeit noch weit überlegenes, mithin imponderables Fluidum vorzustellen. Nach der ersteren Auffassungsweise gehören hieher der Magnetismus, die Elektricität, der Elektromagnetismus, die Wärme und das Licht, sofern eben unter diesen Namen nur die Ursachen der gleichnamigen Bewegungserscheinungen verstanden werden. Nach der zweiten Auffassungsweise dagegen fallen in diese Kategorie jene der unmittelbaren Wahrnehmung sich entziehenden, nur auf dem Wege des Denkens zu erschließenden, mehr oder minder hypothetischen Fluida, welche man entweder nach jenen Kräften mit besonderen Namen, z. B. Elektricitätsstoff, Wärmestoff, Leuchtstoff ꝛc. bezeichnet, oder auch unter dem gemeinsamen Namen „Aether" zusammenfaßt. Lassen sich auch gegen die Annahme eines derartigen Stoffes vom Standpunkte der Erfahrungswissenschaft noch mancherlei Bedenken geltend machen, so steht doch jedenfalls so viel fest, daß überall da im Weltraum, wo noch wirklich sinnlich wahrnehmbare Bewegungserscheinungen vorhanden sind, auch noch *etwas*, was sich *bewegt*, also etwas Substantielles, vorhanden sein und daß dieses Substantielle in irgend einem Grade ebensowohl als passiv oder bewegt, wie als activ oder bewegend, folglich nicht nur als Kraft, sondern auch als Stoff gedacht werden muß. Da es nun aber Thatsache der Erfahrung ist, daß im Allgemeinen die Dichtigkeit der Substanzen eine um so geringere ist, je größer ihre Leichtbeweglichkeit ist, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß denjenigen Bewegungserscheinungen, deren Beweglichkeit die der gasförmigen Substanzen in so hohem Grade übertrifft, wie dies bei Erscheinungen der Elektricität, der Wärme und des Lichtes der Fall ist, Substanzen von sehr beträchtlich geringerer Dichte als die der noch wägbaren leichtesten Gasarten zu Grunde liegen müssen. Diese Stoffe aber

durch einen ihnen gemeinsamen Namen von den wägbaren Stoffen zu unterscheiden, ist um so mehr geboten, als die Grade ihres specifischen Gewichts, soweit sie sich aus der Geschwindigkeit ihrer Bewegungen erschließen lassen, zu den Graden des specifischen Gewichts der wägbaren Stoffe in demselben gegensätzlichen Verhältnisse stehen, wie die negativen Größen den positiven Größen oder wie die Grade der Kälte den Graden der Wärme gegenüber, und überhaupt alle beobachteten Thatsachen dazu nöthigen, ihre Bewegung im Gegensatz zur attractiven und comprimirenden Bewegung der wägbaren Stoffe als eine repulsive und expandirende zu betrachten. Nicht in demselben Grade nothwendig erscheint es, auch für die besonderen Abstufungen dieser sozusagen negativen Stoffe besondere Namen festzustellen und, statt sich mit der Annahme des sie alle umfassenden Aethers zu begnügen, verschiedene Imponderabilien, z. B. einen besonderen Elektricitätsstoff, Wärmestoff ꝛc. anzunehmen. Jedenfalls wird man sich die Unterschiede zwischen denselben nicht als so constante, wie die zwischen den chemischen Grundstoffen, ja auch nicht als so bestimmt im Raum sich abgränzende, wie die der festen, flüssigen und gasförmigen Stoffe, denken dürfen, sondern im Gegentheil zwischen ihnen einen noch innigeren Zusammenhang und leichteren Wechselverkehr, als zwischen den Substanzen der eigentlichen Körperwelt annehmen müssen, weßhalb es — wenigstens vor der Hand — zweckmäßig erscheint, sie unter dem gemeinsamen, schon im Alterthum dafür eingeführten Namen „Aether" zusammenzufassen. Mit welchem Namen man aber auch den Inbegriff der überaus feinen und beweglichen Substanzen, von welchen alle gröberen und minder beweglichen Stoffe umflossen und durchdrungen sind, bezeichnen möge, an der Existenz solcher Substanzen läßt sich schlechterdings nicht zweifeln; und auch soviel steht außer Frage, daß sich nach den verschiedenen Graden ihrer Beweglichkeit unter ihnen ebensowohl verschiedene Abstufungen unterscheiden lassen, wie im Bereich der wägbaren Stoffe, da es bereits gelungen ist, die Schnelligkeit der Bewegungen im Gebiet der akustischen, elektrischen, calorischen und Lichterscheinungen nach Zahl und Maaß zu bestimmen und überhaupt über die Natur derselben so bedeutende Aufschlüsse zu erzielen, daß sie als sichere Grundlagen für weitere Forschungen betrachtet werden dürfen.

Im Bereich der Geisteswelt, obwohl sie als solche den polaren Gegensatz der Körperwelt bildet, verhält es sich im Wesentlichen nicht anders. Allerdings sind ihre Erscheinungen, sofern darunter eben nur die rein innerlich wahrnehmbaren, innerhalb des subjectiven Bewußtseins selbst stattfindenden Vorgänge, also die psychischen Empfindungen und Gefühle, die Vorstellungen und Begriffe, die Erwägungen, Bestrebungen und Entschließungen, verstanden werden, von der Art, daß sie von schlechthin immateriellem, rein dynamischem Charakter zu sein scheinen, und es ist daher noch jetzt, selbst in wissenschaftlichen Kreisen, die Ansicht weit verbreitet, welche in ihnen absolut andere, von den körperlichen und sinnlichen Erscheinungen grundverschiedene Existenzen erblickt. Mit den wirklichen Thatsachen verträgt sich jedoch diese Anschauung nicht. Wie schroff auch der Gegensatz zwischen den geistigen und materiellen Erscheinungen in vielen Beziehungen sich darstellt, er ist dennoch nur ein relativer, nur ein solcher, wie er zwischen den äußersten Graden des Plus und Minus einer stetig zusammenhängenden Größenreihe besteht, mithin kein anderer, als derjenige, wie er innerhalb der Körperwelt zwischen den mehr oder minder dichten Stoffen der festen, flüssigen und gasförmigen Materie, in der Sinnenwelt zwischen den dem Magnetismus, der Wärme und dem Licht entsprechenden Modificationen des Aethers, und zwischen den ponderablen und imponderablen Stoffen selbst Statt findet. Die geistigen Bewegungen liegen daher mit den Bewegungen der wägbaren Materie und der sogenannten Dynamide ganz in derselben Scala und unterscheiden sich nur dadurch von ihnen, daß sich bei ihnen der stoffliche Charakter in weitaus geringerem, der dynamische Charakter dagegen in ungleich höherem Grade bemerklich macht, als dies bei den Vorgängen in der Körperwelt, ja auch noch bei denen der Sinnenwelt der Fall ist. Demgemäß kann auch dasjenige, was wir Seele nennen, d. i. der einheitliche Kern und Inbegriff aller innerhalb eines geistigen Subjects vor sich gehenden Bewegungen, nicht als eine reine Kraft ohne jeden Stoff, sondern nur als eine Kraft- und Stoffverbindung von stark vorherrschendem subjectiven und activen Charakter betrachtet werden, und die empirische Beobachtung bestätigt dies.

Wo sich überhaupt eine Seelenthätigkeit offenbart, geht dieselbe

ursprünglich stets von dem Urkeim einer organischen Zelle, also von einem zwar höchst feinen und einfachen, aber doch immer materiellen Gebilde aus, welches als solches zugleich das Object sämmtlicher von allen Seiten auf es einwirkenden und durch es hindurchströmenden Bewegungen seiner Umgebung ist. Als Gegenstand und Durchgangspunkt dieser Strömungen ist also auch die Seele selbst nur ein passives und insofern stoffliches Moment der Bewegung. Aber neben dieser Passivität zeigt jenes Urgebilde zugleich einen hohen Grad überwiegender Activität, denn es setzt allen jenen von außen kommenden Einflüssen eine solche Eigenbewegung gegenüber, daß es dieselben — im gewöhnlichen und regelmäßigen Verlauf der Dinge — durch Aneignung des ihm Zusagenden und Ausscheidung des ihm Widersprechenden zuerst zur Gestaltung eines ihm gemäßen Leibes, sodann zum Ausbau einer nur ihm gehörigen, die ganze mit ihm in Verkehr getretene Außenwelt in sich abspiegelnden Innenwelt, und endlich sogar zur Umgestaltung der Außenwelt nach den Bedürfnissen und Neigungen seiner Innenwelt verwendet, bei allen diesen Bethätigungen aber sich selbst als Subject, alles Uebrige dagegen als Object betrachtet. In diesem Verkehr eines vorherrschend activen individuellen Gebildes mit den es durchströmenden Bewegungen der Außendinge durch seine ihm hiebei dienenden Organe besteht der Inbegriff alles dessen, was wir Seelenleben und Geistesthätigkeit nennen. Jeder Act dieser Thätigkeit besteht also in dem Zusammenwirken eines subjectiven und objectiven Bewegungsmomentes, bei welchem das erstere sich selbst sammt dem, was es sich bereits angeeignet oder dienstbar gemacht hat, als den subjectiven Factor der Bewegung auffaßt, dagegen Alles, was noch als ein Anderes zu ihm in Beziehung tritt, als den objectiven Factor betrachtet.

Auch im Gebiet dieser geistigen Bewegungen lassen sich je nach dem geringeren oder höheren Grade, in welchem das active oder dynamische Bewegungsmoment dem passiven oder stofflichen überlegen ist, unendlich viele Modificationen unterscheiden und diese wieder auf gewisse Hauptstufen zurückführen. Schon von alten Zeiten her hat man demgemäß im Leben der Seele drei Hauptbethätigungen, das Fühlen, das Erkennen und das Wollen, und dem entsprechend auch drei verschiedene Geisteskräfte, das Gefühls-, das Erkenntniß-

und das **Willensvermögen** unterschieden. Früher dachte man sich diese Kräfte als wirklich gesonderte und selbstständig neben einander existirende; jetzt hat man erkannt, daß sie nur verschiedene Grade einer und derselben Kraft, und ebenso ihre Wirkungen nur graduell verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Bewegungsprocesses in den verschiedenen Stadien seines Verlaufes sind.

Alle drei Bethätigungen haben das mit einander gemein, daß das stoffliche Element in ihnen dem dynamischen gegenüber nur noch in so verflüchtigtem und gleichsam sublimirtem Zustande vorhanden ist, daß es nicht nur selbst unwägbar ist, sondern sich auch in seinen Wirkungen jeder sinnlichen Wahrnehmbarkeit entzieht, mithin nur vom Bewußtsein als solchem erfaßt werden kann; sie unterscheiden sich aber von einander dadurch, daß es sich dennoch im Fühlen noch stärker als im Erkennen, und im Erkennen noch stärker als im Wollen geltend macht, mithin zur Körperwelt bei der ersten dieser Bethätigungen in relativ nächster, bei der letzten dagegen in relativ fernster Beziehung steht. Daß dem so ist, ergiebt sich mit gleicher Gewißheit aus den Forschungen der Physiologie und der Psychologie.

Nach den ersteren ist bekanntlich dasjenige Organ, welches den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe, der Innenwelt mit der Außenwelt vermittelt, das Nervensystem, welches sich seinerseits aus den Empfindungsnerven, den Bewegungsnerven und den zwischen beiden fungirenden Centralorganen (dem sympathischen Nervencomplex, dem Rückenmark und dem Gehirn) zusammensetzt. Durch die Empfindungsnerven nimmt die Seele die Bewegungen der Außenwelt in sich auf, durch die Bewegungsnerven theilt sie die Bewegungen ihres Innern der Außenwelt mit. Der Uebergang von der aufnehmenden zur ausführenden Thätigkeit wird durch die Centralorgane bewirkt, in vorherrschend physischer, unbewußter Weise durch das Rückenmark und den Sympathicus, in vorherrschend geistiger, bewußter Weise durch das Gehirn. Im Gehirn geht daher die eigentliche Geistesthätigkeit vor sich, d. h. der einheitliche Inbegriff aller derjenigen Gehirnfunctionen, welche nicht mehr als bloß physiologische Vorgänge, sondern als Acte des Bewußtseins zu fassen sind. Aber auch innerhalb dieser bloß physisch zu erfassenden Thätigkeit lassen

sich nach dem näheren oder ferneren Rapport, in welchem diese Thätigkeit zu den Empfindungsnerven steht, drei Stadien unterscheiden.

In das erste dieser Stadien fallen alle diejenigen Bethätigungen, welche wir als Gefühlsacte bezeichnen, d. h. in und mit welchen die eigentliche Umsetzung der physiologischen Vorgänge in Bewußtseinsacte vollzogen wird, also diejenigen, durch welche die von den Sinneswerkzeugen aufgefangenen und durch die sensorischen Nerven bis zum Gehirn fortgepflanzten Bewegungen der Außenwelt je nach dem Grade ihrer Annehmbarkeit oder Unannehmbarkeit mit Lust oder Unlust in die Innenwelt aufgenommen und derselben in Form von bleibenden Vorstellungen oder reproducirbaren Erinnerungsbildern einverleibt werden. Bei allen diesen Gefühlsacten steht, wie sich schon in ihrem Namen andeutet, das eigentlich innere, psychische Agens noch in unmittelbarem Contact mit einem von außen kommenden physischen Impuls, der vom recipirenden Subject nothwendig als das aufzunehmende Object, mithin als ein ihm ursprünglich polar gegenüberstehendes, gegenständliches Etwas, also als „Stoff" gefaßt wird und welcher im Momente des Contacts auch wirklich noch ein solcher ist, da an der physiologischen Nerventhätigkeit stets nicht nur Substanzen der Dynamidengruppe, namentlich solche von elektrischem Charakter, sondern auch wirklich wägbare Stoffe (Eiweißstoffe, flüchtige Fettsäuren, phosphorsaure Alkalien, Cerebrin ꝛc.) betheiligt sind. In einzelnen dieser Acte kann sogar das relativ stofflichere, physische Moment derselben dem relativ dynamischeren, psychischen Moment gegenüber das stärkere sein, ja man wird annehmen müssen, daß dies stets in denjenigen Gefühlen der Fall ist, die entweder als verworrene, dunkle, unklare, oder als drückende, hemmende, unangenehme Gefühle empfunden werden. Im Allgemeinen aber ist auch schon beim Fühlen die Ueberlegenheit auf Seiten des subjectiven Factors: denn eben die Verwandlung eines bis dahin rein physischen Processes in einen psychischen Act des Bewußtseins ist einerseits stets mit einer Repulsion des Stofflichen der von außen kommenden Bewegung; d. i. mit einer Nichtbeachtung des im Gehirn selbst stattfindenden physiologischen Vorgangs und einer Zurückwerfung des dadurch im Bewußtsein hervorgerufenen Bildes nach außen, andererseits mit einer Vergeistigung, also gleichsam mit

einer sublimirenden Transsubstantiation des sinnlich wahrgenommenen Objects in ein nur psychisch wahrnehmbares Spiegelbild desselben verbunden, folglich als ein Sieg der Innenwelt über die Außenwelt zu betrachten. Die allgemeine Ueberlegenheit der geistigen Kraft den von außen mit ihr in Contact tretenden natürlichen Einwirkungen gegenüber offenbart sich u. A. auch darin, daß das Bewußtsein aus der unzähligen Masse derjenigen Einflüsse, welche in jedem Augenblick von außen her auf die Empfindungsorgane Statt finden, immer nur einen geringen Theil, und zwar nur diejenigen in sich aufnimmt, denen es seine Aufmerksamkeit zuwendet, und daß es die Fähigkeit besitzt, selbst sehr starken Einwirkungen diese Aufmerksamkeit zu versagen, sofern es dieselbe gleichzeitig anderen Objecten zuwendet. Ein weiterer Beleg für die Superiorität der fühlenden Seele dem in sie übergegangenen und bereits vergeistigten Gefühlsstoff gegenüber ist einerseits ihr Vermögen, denselben in seinem Werth lediglich nach dessen Bedeutung für sie selbst zu würdigen und ihn demgemäß ihrem ästhetischen Urtheil zu unterwerfen, andererseits der hohe Grad der Leichtigkeit, mit welcher sie z. B. als Phantasie diesen Stoff ihren eignen Neigungen und Bedürfnissen gemäß in unendlich mannigfacher Weise umzugestalten und immerfort neu zusammenzustellen vermag.

In noch höherem Grade documentirt sich die Suprematie der Kraft über den Stoff im Gebiet der Erkenntnißthätigkeit, also in den Acten des Vergleichens und Unterscheidens, des Begriffebildens, Urtheilens, Schließens, kurz des Denkens und Erwägens; denn in allen diesen Processen nimmt die vom Gefühl zur Erkenntniß fortschreitende Geisteskraft mit den vom Gefühl ihr zugeführten Anschauungen und Vorstellungen eine ähnliche Vergeistigung vor, wie sie das Gefühl mit den chemischen und physikalischen Processen der sensorischen Nerven durch deren Verwandlung in Bewußtseinsacte vollzogen hatte. Während nämlich alle Anschauungen und deren Erinnerungsbilder, so lange sie sich noch im Stadium der Gefühlsthätigkeit befinden, bloß Reflexe von Einzeleindrücken und als solche auch selbst nur Einzelanschauungen und Einzelvorstellungen und daher noch mit rein singulären und zufälligen Accidentien behaftet sind, welche in ihrem unmittelbaren oder reproducirten Contact mit

dem sich gleichfalls nur als Einzelwesen fühlenden Subject lediglich nach ihrer wohlgefälligen oder mißfälligen Einwirkung auf dasselbe, also bloß nach ihrem ästhetischen Verhalten aufgefaßt werden, erfahren dieselben in dem Augenblicke, wo sie mit einander verglichen, von einander unterschieden, kurz zu Gegenständen der erkennenden Thätigkeit gemacht werden, stets und nothwendig eine derartige Erweiterung und Klärung, daß sie damit aus Vorstellungen von rein singulärem Charakter zu Vorstellungen von mehr oder minder genereller Bedeutung, also zu Begriffen und Gedanken werden. Denn eine Vergleichung, Unterscheidung und Zusammenfassung von Einzelbildern zu Gemeinbildern ist eben nur möglich, wenn das mit ihnen in Wechselwirkung stehende subjective Agens nur Dasjenige an ihnen in Betracht zieht, was es als ihnen wesentlich und nothwendig ansieht, d. h. worin es den Grund ihrer Vergleichbarkeit, Unterscheidbarkeit und Zusammenfaßbarkeit erblickt, dagegen von Allem abstrahirt, was ihm an ihnen als unwesentlich oder zufällig erscheint, d. h. was es schlechterdings nicht unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen vermag.

Schon darin, daß die erkennende Geisteskraft die ihr von außen zufließenden Objecte in der eben angegebenen Weise ihres ursprünglich stofflichen Charakters so weit zu entkleiden vermag, daß sie beim Verkehr mit ihnen nicht mehr mit einem Stoff als solchem, sondern nur noch mit dem Begriff des Stoffes zu thun hat, giebt sich die entschiedene Ueberlegenheit dieser Kraft über den ihrer Thätigkeit unterliegenden Stoff zu erkennen. Noch evidenter aber bekundet sich dieselbe in der unvergleichlichen Leichtigkeit, mit welcher sich der denkende Geist innerhalb dieser von ihm selbst geschaffenen Begriffswelt wie in einer ihm völlig gleichartigen Sphäre zu bewegen vermag. Vermag er doch mit einer Geschwindigkeit, gegen welche selbst die Geschwindigkeit des Lichts wie eine schneckenhafte Langsamkeit erscheint, Räume zu durcheilen, die zwischen den äußersten Gränzen dessen liegen, was jemals von einem Menschen wahrgenommen ist; vermag er sich doch im Nu von dem Begriff eines möglichst Kleinen zum Begriff eines möglichst Großen, vom Begriff des Atoms zu dem des Universums emporzuschwingen, mit einem kühnen Sprunge selbst die unausfüllbare Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen

zu überspringen, ja unmittelbar neben einander den Begriff des Alls und des Nichts zu denken. Freilich wenn der menschliche Geist den Versuch macht, diesen Riesensprüngen des reinen Denkens auch mit den immer nur vom Einzelnen zum Einzelnen fortschreitenden Bewegungen der Beobachtung und Anschauung nachzukommen, dann stellt sich seine Kraft als eine ungleich beschränktere dar. Aber darin liegt eben der Beweis, in wie hohem Grade die erkennende, Alles auf Begriffe zurückführende Thätigkeit selbst der fühlenden und vorstellenden Geisteskraft an Leichtbeweglichkeit noch überlegen ist.

In Vergleich mit dem, worin das höchste Ziel ihres Strebens besteht, stellt sich allerdings auch ihre Bewegung als eine nur allmälich fortschreitende und fort und fort durch scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten gehemmte dar. Ist doch ihr Streben auf nichts Geringeres gerichtet, als ohne Ausnahme Alles, was überhaupt existirt und zu existiren fähig ist, nicht nur nach seinen einzelnen wechselnden Erscheinungen, sondern auch in seinem bleibenden Wesen und Zusammenhange dergestalt zum Inhalt des Bewußtseins zu machen, daß die Gesammtheit dieses Inhalts das vollkommen getreue Spiegelbild sowohl der Außen- wie der Innenwelt, ja die ewige Wesenheit und Wahrheit alles dessen ist, worin sich die Thatsachen der beobachtenden Erfahrung und der denkenden Vernunft als Eins erweisen. Der Erreichung dieses Zieles stellen sich selbstverständlich bei fast jedem Schritt und Tritt unberechenbare Hindernisse in den Weg, die einerseits in der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen und der zwischen ihnen und den generellen Begriffen bestehenden Incommensurabilität, andererseits in der mehr oder minder beschränkten Leistungsfähigkeit der an dieser gemeinsamen Arbeit sich betheiligenden Einzelkräfte und in der Mangelhaftigkeit der ihnen zu Gebote stehenden Forschungsmittel ihren Grund haben. Aber in wie unermeßlicher Ferne das erstrebte Ziel auch noch liegen möge, in der Geschichte der Wissenschaft liegt der Beweis, daß das Streben nach ihm schon innerhalb ihres bisherigen Entwicklungsganges von den bewunderungswürdigsten Erfolgen gekrönt ist. Aus der undurchdringlichen Nacht, die ursprünglich den menschlichen Geist umlagerte, ist nach und nach immer hellerer Tag geworden, ein Räthsel nach dem andern ist gelöst, eine Täuschung nach der andern

überwunden worden, und schon ist die Fülle des als unumstößliche Wahrheit Erkannten eine so große, daß darauf mit Sicherheit weiter gebaut werden kann, ja die Annahme gerechtfertigt ist, daß schon jetzt zwischen der wissenschaftlichen Anschauung der Welt und ihrer wirklichen Qualität kein wesentlicher Unterschied besteht. Jedenfalls ist so viel gewiß, daß wir Alles, was wir überhaupt über die Welt Sicheres und Zuverlässiges wissen, lediglich der Ueberlegenheit der erkennenden Geisteskraft über Alles, was sich ihr ursprünglich als scheinbar unbegreiflicher und unüberwindlicher Stoff gegenübergestellt, zu verdanken haben.

Trotzdem documentirt sich die Suprematie der Geisteskraft über die Materie in noch höherem Grade durch diejenigen ihrer Leistungen, die sich als die unmittelbaren Wirkungen der Willenskraft kennzeichnen. Während die Erkenntnißkraft ihre Superiorität den Einwirkungen der Materie gegenüber nur dadurch bethätigt, daß sie Alles, was sie an ihnen noch als Object für sie auffassen muß, vermöge ihrer repulsiven Thätigkeit in die Außenwelt zurückwirft und sich nur das ihr Gleichartige und Begreifliche in Form rein geistiger Begriffe aneignet, beruhigt sich die Willenskraft mit einer bloßen Zurückweisung oder Objectivirung des ihr Gegensätzlichen und einer sich auf das rein geistige Gebiet beschränkenden Thätigkeit nicht, sondern in und mit dem Bewußtsein ihrer Superiorität erfaßt sie es vielmehr als ihre Aufgabe, sich die Außenwelt auch in ihrem materiellen Bestande dem Wesen und den Bedürfnissen der Innenwelt gemäß zu gestalten, ja sich dieselbe selbst für Erreichung dieses Zweckes ihrem wissenschaftlichen Standpunkt entsprechend dienstbar zu machen. Demgemäß setzt sie, nachdem sie sich zu einer derartigen Thätigkeit entschlossen, zuerst die ihr zunächstliegenden, auf das Engste mit ihr verflochtenen Stoffe, nämlich die motorischen Nerven, sodann durch diese die Muskeln und endlich durch diese die außerhalb ihrer leiblichen Hülle befindlichen Körper, welche sie einer derartigen Umgestaltung unterwerfen will, in Bewegung, und indem sie in solcher Weise ihren Willen zur Ausführung bringt, erweist sie sich zugleich als Thatkraft oder Energie. Als solche ist sie entschieden die absolut höchste Potenz der Geisteskraft, ja, genau genommen, die Geisteskraft in ihrem ganzen Umfange. Denn wenn als ihr vorangehende

Stufen das Gefühls- und Erkenntnißvermögen von ihr unterschieden werden, so ist dies nur insofern berechtigt, als man sich die Thätigkeit derselben noch nicht als eine wirkliche, sondern nur als eine mögliche, gleichsam noch nicht aus sich herausgehende oder mindestens noch nicht zu voller Entfaltung gelangte Thätigkeit vorstellt. In dem Augenblicke, wo der Geist wirklich fühlt und wirklich denkt, befindet auch er sich in einer Thätigkeit, die durch irgend einen wenn auch noch so dunklen und geheimen Willensact hervorgerufen sein muß, und insofern müssen also auch schon die Gefühls- und Erkenntnißacte als Bewegungen der Willenskraft angesehen werden. Diejenigen Willensacte, die im eigentlichen und engeren Sinne als solche bezeichnet werden, gehen über sie nur insofern hinaus, als ihnen von vornherein die Umgestaltung der Außenwelt nach den Bedürfnissen der fühlenden, erkennenden und wollenden Innenwelt als eigentlicher Zweck vorschwebt.

Die Anregung zu einem derartigen Willensacte kann allerdings von einer zeitlich vorangegangenen Gefühlsaffection oder von einem Ergebniß der Erkenntnißthätigkeit ausgehen, und demgemäß lassen sich ästhetische und logische Motive der Willensacte unterscheiden. Aber die allgemeinsten und mächtigsten Hebel der Thatkraft sind stets ethischer Natur, denn sie wurzeln stets in dem Verlangen, dasjenige ins Werk zu setzen, was man in irgend einer Hinsicht für gut, d. i. für zweckmäßig und ersprießlich hält — wobei es freilich auch vorkommen kann, daß dasjenige, was für gut gehalten wird, in Wirklichkeit nicht gut ist, oder wenn in einer Beziehung wirklich zweckgemäß, doch in anderen Beziehungen unzweckmäßig ist. Demzufolge sind somit ohne Ausnahme alle Handlungen, gleichviel ob sie aus Gefühlsaffectionen, Denkprocessen oder Willensacten in engerem Sinne hervorgehen, ob sie in das Gebiet der künstlerischen, wissenschaftlichen oder rein praktischen Thätigkeit fallen, ob sie der Realisation des Schönen, Wahren und Guten im positiven oder negativen Sinne dienen, als Willensacte anzusehen und mithin Alles, was der menschliche Geist im Verlauf der Cultur- und Sittengeschichte, der Religions- und Staatengeschichte jemals aus der rohen Natur und aus sich selbst gemacht hat und in Zukunft machen wird, als ein Werk der Willenskraft anzuerkennen.

Diese so unscheinbare, ursprünglich rein innerliche, nur vom Selbstbewußtsein zu erfassende Kraft also ist es gewesen, vermöge welcher der Mensch aus dem hülfsbedürftigsten Geschöpfe und Sclaven der Natur nach und nach zu deren Herrn und Meister geworden ist, und ihr nur ist es zu danken, wenn sich dieser Entwicklungsproceß der Menschheit überhaupt fort und fort im Leben jedes Einzelmenschen wiederholt. Allerdings erzielt der menschliche Geist solche Erfolge nur, wenn er die natürlichen Kräfte und Stoffe zu Hülfe zieht, und diesen Beistand vermag er sich nur dadurch zu verschaffen, wenn er auch seinerseits der Natur den schuldigen Tribut zollt und ihr nichts zumuthet, was ihrem eigenen Sein und Wesen zuwider ist. Immerhin bleibt er auch unter dieser Voraussetzung ihr gegenüber die leitende und herrschende Macht; ja daß er zur Erfüllung dieser Bedingungen die Fähigkeit besitzt, daß er die Gesetze der Natur mit solcher Sicherheit für seine Zwecke zu berechnen und sich selbst zu beherrschen versteht, beweist gerade am schlagendsten, wie hoch die im Willen gipfelnde Geisteskraft allen übrigen Kräften und Stoffen überlegen ist.

An dieser Thatsache wird auch dadurch nichts geändert, daß sich die thatkräftige Ueberlegenheit des menschlichen Geistes nur über einen winzigen Theil der gesammten Natur, nur über die dem Menschen zugänglichen Gebiete der Erdoberfläche erstreckt, ja daß er auch hier im Kampf mit ihr noch oft genug als der schwächere Theil erscheint. Vielmehr folgt hieraus nur die Beschränktheit des menschlichen Geistes, nicht aber die der Geisteskraft überhaupt, von welcher der menschliche Geist sicherlich nur ein verhältnißmäßig kleiner Bruchtheil ist. Und selbst diese Beschränktheit ist nur eine quantitative, wie daraus erhellt, daß der menschliche Geist selbst sie als eine solche empfindet und unaufhörlich mit Erfolg bestrebt ist, sich mehr und mehr über dieselbe zu erheben. Wie sein Fühlen und Denken, ist auch sein Wollen und Streben auf das schlechthin Schrankenlose, Universelle gerichtet, und wenn er dennoch in seinen einzelnen Handlungen immer wieder an gewisse Gränzen gebunden ist, liegt der Grund hievon nicht sowohl an einer qualitativen Impotenz der geistigen Kraft als solcher, als vielmehr in der Unzulänglichkeit der ihr für die Ausführung ihrer Ideen zu Gebot stehenden leiblichen

und physischen Hülfsmittel. Diese aber weiß sie fort und fort zu vervollkommnen, und indem sie sich mit Hülfe derselben für ihre Thätigkeit immer weitere und weitere Gebiete erobert und selbst in augenblicklichen Mißerfolgen nur Impulse zu neuen Kraftanstrengungen sieht, erweist sich auch die menschliche Geisteskraft als eine in ihrem Streben und Wirken nie aufzuhaltende und bezeugt in ihren Niederlagen wie in ihren Siegen die Wahrheit des alten Ausspruchs, daß es der Geist ist, welcher die Masse bewältigt.

Aus dieser Uebersicht der überhaupt in der Welt vorkommenden und sämmtlichen Erscheinungen derselben als Grundbestandtheile ihres Wesens und Verhaltens zu Grunde liegenden Stoffe und Kräfte ergiebt sich als eine unanzweifelbare Thatsache, daß auch die differentesten, ja einander entgegengesetztesten dieser Substanzen und der aus ihnen zusammengesetzten Erscheinungen der geistigen und natürlichen, der organischen und anorganischen Welt ihrem ursprünglichsten Sein und Wesen nach Eins und Dasselbe sind, indem sie sich sämmtlich, qualitativ gedacht, nur als einzelne Acte einer und derselben universalen Selbstbewegung, und, substantiell gedacht, nur als einzelne Theilchen oder Theilcomplexe der mit dieser allgemeinen Urqualität behafteten Gesammtsubstanz erweisen, deren Unterschiede lediglich auf den verschiedenen Graden ihrer Beweglichkeit oder auf den verschiedenen Größenverhältnissen beruhen, in denen die activen, subjectiven, dynamischen Momente einer Einzelbewegung und Einzelsubstanz zu deren passiven, objectiven, stofflichen Momenten stehen.

In exacter Weise ist diese ursprüngliche und wesentliche Einheit der weltlichen Erscheinungen bezüglich ihres dynamischen Verhaltens durch die erst in neuester Zeit gemachte Entdeckung bewiesen, daß sich sämmtliche Kräfte in einander verwandeln lassen und daß bei jedem Bewegungsact wirklich eine solche Verwandlung vor sich geht. Schon die gewöhnliche Erfahrung lehrt, daß mechanische Bewegungen, mögen sie von der Muskelkraft, der Schwerkraft des fallenden Wassers, dem Druck der Luft u. s. w. ausgehen, stets auch von Erscheinungen der Wärme und in der Regel auch von solchen des Lichts, der Elektricität, des Magnetismus, der chemischen Affinität und anderer Kräfte begleitet sind. Von Seiten der Wissenschaft ist nun erwiesen, daß diese begleitenden Erscheinungen nicht etwa Wirkungen anderer, von

außen hinzutretender Kräfte, sondern vielmehr nur Nebenerzeugnisse des ursprünglich für die mechanische Bewegung bestimmten, von dieser jedoch nicht vollständig consumirten Kraftaufwandes sind, ja es ist durch Experimente unter Feststellung der dabei in Betracht kommenden Größenverhältnisse erhärtet worden, daß die Summe dessen, was einerseits von dem mechanischen Kraftaufwand wirklich an mechanischer Arbeit geleistet worden ist, andererseits durch die nebenher producirten Kräfte der Wärme, des Lichtes, der Elektricität &c. an mechanischer Arbeit geleistet werden könnte, genau der Größe derjenigen Leistung äquivalent ist, welche jener mechanische Kraftaufwand hätte effectuiren müssen, wenn nicht ein Theil seiner Leistungsfähigkeit zur Erzeugung von Wärme, Licht, Elektricität, oder richtiger zur Umsetzung der ursprünglichen mechanischen Kraft in diese Kräfte verwandt worden wäre. In analoger Weise läßt sich aber auch umgekehrt Wärme in mechanische Kraft, Licht in Wärme, Elektricität in chemische Affinität, kurz jede Kraft in jede andere der unterschiedenen Kräfte umsetzen und die verschiedene Leistungsfähigkeit derselben sich auf bloße Größenverhältnisse zurückführen. Hieraus folgt aber mit Nothwendigkeit, daß zwischen ihnen trotz ihrer verschiedenen Erscheinungsweise kein wirklich qualitativer und wesentlicher, sondern nur ein quantitativer und formeller Unterschied bestehen kann, daß also sämmtliche scheinbar noch so verschiedene Kraftäußerungen nur die Wirkungen einer und derselben, in der Totalität ihrer Kraftfülle sich immerdar gleichbleibenden Ur- und Universalkraft sein müssen. Bezüglich der geistigen Kräfte kann dies zwar nicht in gleich exacter Weise nachgewiesen, namentlich nicht durch wirkliche Maaß- und Zahlenbestimmungen belegt werden. Daß aber auch sie von der allgemeinen Gleichartigkeit und Aequivalenz der Kräfte nicht ausgeschlossen sind, erhellt auf das Unverkennbarste aus dem innigen Zusammenhange, welcher zwischen der physiologischen und psychologischen Thätigkeit des menschlichen Organismus besteht, und namentlich aus dem nachweisbaren und nachgewiesenen Einfluß, den nicht nur die der geistigen Kraft zunächst verwandten sensualen Agentien des Lichtes, der Wärme, der Elektricität &c., sondern auch die enger mit der Materie verknüpften Kräfte der chemischen Affinität, der Cohäsion und der Schwere auf all unser Fühlen, Denken und

Wollen üben. Selbst zu einer quantitativen Bestimmung rein geistiger Bethätigungen auf Grund ihres Zusammenhangs mit den äußeren Impulsen derselben einerseits und ihren Wirkungen auf die Außenwelt andererseits sind bereits theils durch die Statistik, theils durch die von Fechner angebahnte Psycho-Physik beachtenswerthe Anfänge gemacht worden. Sollte es aber auch niemals gelingen, bei der exacten Feststellung des verschiedenen Antheils, den verschiedene Kräfte an einer gewissen Leistung haben, auch den geistigen Kraftaufwand mit in Rechnung zu bringen, so kann doch an der Thatsache, daß zwischen geistiger und physischer Thätigkeit eine ähnliche gegenseitige Ergänzung, Consumtion, Umsetzung und Wechselwirkung, wie zwischen den Bethätigungen der natürlichen Kräfte besteht, auf keinen Fall gezweifelt werden.

Nicht in demselben Grade ist es bis jetzt gelungen, die wesentliche Einheit und Gleichartigkeit der Weltsubstanz bezüglich ihres stofflichen Verhaltens nachzuweisen; vielmehr beläuft sich die Zahl der Stoffe, die sich weder zerlegen, noch in einander umsetzen lassen und daher zur Zeit noch für absolut verschiedene Ur- und Grundstoffe gelten, immer noch auf mehr als sechzig. Dieser Umstand vermag aber die aus der obigen Betrachtung dem denkenden Geist sich aufdrängende Schlußfolgerung, daß es sich mit der stofflichen Verschiedenheit der Weltsubstanz ebenso wie mit deren dynamischer Verschiedenheit verhalten müsse und daß daher auch sie nur auf quantitativen Unterschieden beruhen könne, nicht zu erschüttern, selbst dann nicht, wenn angenommen werden müßte, daß es der Chemie niemals gelingen werde, die Zerlegbarkeit oder Zusammensetzbarkeit jener Stoffe nachzuweisen. Zunächst steht so viel fest, daß die chemische Unzerlegbarkeit eines Stoffes keineswegs ein Beweis für seine absolute Einfachheit und Ursprünglichkeit ist. Lassen sich doch an jedem der chemischen Grundstoffe noch mehr oder weniger verschiedene Eigenschaften, z. B. Gewicht, Gestalt, Geschmack, Geruch, Klang, Farbe, eine ihm eigenthümliche chemische Affinität und Wärmecapacität, ein ihm charakteristisches elektrisches und magnetisches Verhalten rc. unterscheiden. Jede dieser Eigenschaften, die erst zusammen sein eigentliches Wesen ausmachen, läßt sich aber nach ihrer allgemeinen Beschaffenheit auch an anderen Stoffen finden und unterscheidet sich

in ihrer besonderen Erscheinung an dem einen Stoff von ihrer besonderen Erscheinung an anderen Stoffen immer nur nach Gradunterschieden oder nach den verschiedenen Größenverhältnissen, auf denen da und dort ihre Zusammenstellung beruht. Jedenfalls ist also ein jeder der chemischen Grundstoffe nicht etwas Einfaches und Primitives, sondern etwas aus allgemeiner Verbreitetem, mehr oder minder in jedem Grundstoff Vorhandenem Zusammengesetztes und Ableitbares. Dasjenige aber, woraus ein jeder Stoff zusammengesetzt ist, muß seiner allgemeinsten Qualität nach nothwendig als irgend eine Bewegung, mithin der Stoff selbst als ein Complex von Bewegungsmomenten angesehen werden. Nun aber existirt an und in jeder einzelnen Bewegung stets sowohl ein passives, wie ein actives Moment, also nicht nur eine Kraft, sondern auch ein Stoff; es muß mithin auch an denjenigen Bewegungen, aus deren Complex ein chemischer Grundstoff besteht, stets nicht nur ein dynamisches, sondern auch ein materielles Moment participiren; beim Kupfer z. B. müssen an den Bewegungen, welche seine röthliche Farbe, sein dem Zink gegenüber negativ-elektrisches Verhalten, seine specifische Wärme &c. bedingen, neben den als dynamisch zu denkenden Factoren auch solche von stofflichem Charakter, also z. B. irgendwelche photogene, elektrische und calorische Aetheratome mitbetheiligt sein. Daraus erhellt aber auf das Deutlichste, daß die chemischen Grundstoffe auch rücksichtlich ihres materiellen Bestandes keine wirklich einfachen Stoffe sind, sondern als solche nur insofern gelten können, als bei der chemischen Analyse nur die wägbaren, nicht aber auch die unwägbaren Substanzen mit in Rechnung gebracht werden. Der schärfer analysirende Verstand kann sich jedoch hiebei nicht beruhigen; er ist vielmehr genöthigt, in ihnen nur überaus feste, bis jetzt unüberwindliche Verbindungen noch einfacherer Stoffe und zwar solcher zu erblicken, deren Unterschiede sich lediglich auf verschiedene Grade und Größenverhältnisse ihrer Dichtigkeit und Flüchtigkeit zurückführen lassen. Unbefangen betrachtet, nöthigen aber hiezu keineswegs nur philosophische Erwägungen, sondern auch die Ergebnisse der exacten Wissenschaft selbst, vor Allem die Thatsache, daß sich schon jetzt alle wesentlichen Qualitäten der Grundstoffe auf bloße Größendifferenzen zurückführen und in Zahlen ausdrücken lassen, welche einerseits

den Grad der Schwere, andererseits den der Leichtbeweglichkeit bezeichnen, sich also zwischen zwei einander entgegengesetzten Polen in einer und derselben Scala bewegen.

Nichts aber bezeugt die wesentliche Einheit und Gleichheit des Universums inmitten seiner höchsten quantitativen Verschiedenheit und formellen Mannigfaltigkeit schlagender als die Thatsache, daß selbst der eben genannte, alle Differenzen in sich schließende polare Gegensatz zwischen Schwere und Leichtbeweglichkeit, Dichtigkeit und Flüchtigkeit nur ein relativer, weil nur ein solcher ist, wie er innerhalb der an sich gleichen Richtung einer und derselben geraden Linie zwischen den nur in ihrer Beziehung zu einem beliebigen Punkt dieser Linie als einander entgegengesetzt aufzufassenden Richtungen besteht. Nicht minder evident läßt sich dieser Sachverhalt daraus erkennen, daß sich dasselbe Gesetz, welches die Schwerkraft und die materielle Masse beherrscht, auch in den Gebieten der höchsten Beweglichkeit als das regulirende Princip erweist, ja daß dasselbe seiner wesentlichen, universellen Bedeutung nach durchaus kein anderes ist als dasjenige, welches sogleich im Anfang dieser Uebersicht auch als das Grundgesetz der räumlichen Ausdehnung bezeichnet werden mußte und als solches in dem einfachen Satze besteht, daß sich sowohl die Oberflächen zweier Kugeln, wie auch die Flächenräume zweier Kreise, also überhaupt die um einen Mittelpunkt herum oder von einem Mittelpunkt aus sich gleichmäßig ausbreitenden Raumflächen zu einander verhalten wie die Quadrate ihrer Halbmesser, also wie die Quadrate der zwischen ihrem Mittelpunkt und ihrer Oberfläche, resp. Peripherie bestehenden Distanzen.

Daß dieses Gesetz, welches im Gebiet der rein mathematischen Größen auch für die Oberflächen der regulären Polyeder und für den Flächeninhalt der regulären Polygone, mithin für alle regulär umgränzten Raumquanta gilt, ja überhaupt das Grundgesetz ist, aus welchem sich alle übrigen Sätze der Geometrie, z. B. die der Kreisfunctionen, der Curvenbestimmung etc. ableiten lassen, wirklich auch für die innerhalb des Raumes sich bewegende Substanz die Bedeutung eines ordnenden und maaßgebenden Fundamentalgesetzes besitzt, kann schon darum nicht anders sein, weil ja eben jede Bewegung der Substanz in einem gewissen Raume und binnen einer

gewissen Zeit vor sich geht, mithin die Größe der Raumausdehnung stets eine von denjenigen beiden Größen ist, aus deren Verbindung und gegenseitigem Verhältniß die Bewegung selbst und insbesondere das Maaß ihrer Geschwindigkeit, sowie die Dichtigkeit und Flüchtigkeit der in ihr begriffenen Substanz resultirt. Außerdem aber ist die universelle Bedeutung dieses Gesetzes auch durch die übereinstimmenden Resultate der Erfahrungswissenschaft festgestellt worden. Zuerst ist dieselbe am Gravitationsgesetze nachgewiesen, welches seinen allgemeinen Ausdruck bekanntlich in dem Satze findet, daß die Kraft, mit welcher zwei Körper (unter sonst gleichen Umständen) einander anziehen, in demselben Verhältniß abnimmt, in welchem das Quadrat ihrer Entfernung zunimmt, oder mit anderen Worten, daß sich die gegenseitige Anziehungskraft zweier Körper in demselben Verhältniß vergrößert, in welchem sich das Quadrat ihrer Entfernung vermindert, mithin die Zunahme ihrer Leichtbeweglichkeit dem wachsenden Quadrat der Entfernung direct, dagegen die Zunahme der Schwerbeweglichkeit demselben umgekehrt proportional ist. Schon in dieser unmittelbar an der wägbaren Materie nachweisbaren Erscheinungsform beherrscht dieses Gesetz das gesammte Universum; aber nicht minder mächtig waltet es auch in dem Gebiet aller übrigen Kräfte, sofern dieselben von einem Mittelpunkt aus in allen Richtungen wirken, namentlich im Bereich des Magnetismus, der Elektricität, der Wärme, des Lichts ꝛc. Außerdem stehen mit demselben noch sehr viele andere Naturgesetze im engsten Zusammenhange, z. B. das dritte Keppler'sche Gesetz, das Gesetz der Schwungkraft, das Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte, das Mariotte'sche Gesetz, das Gesetz über die Ausflußgeschwindigkeit der Gase und der Flüssigkeiten, das Gesetz für die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Schalls, das Gesetz der Pendelschwingungen, der Wellenbewegungen, der Krystallisation u. s. w., ja man kann sagen, daß jedes Gesetz, welches sich in Zahl-, Maaß- und Gewichtsbestimmungen oder durch eine mathematische Formel ausdrücken läßt, zu jenem allgemeinen Raumgesetz in irgend einer näheren oder ferneren Beziehung steht, weil geradezu alle überhaupt möglichen Größen und Größenverhältnisse im Bereich der Kugel- und Kreisfunctionen und der in Form irgend einer Potenz sich darstellenden Zahlenwerthe enthalten sind.

Im Gebiet der geistigen Erscheinungen läßt sich dasselbe zwar nicht mehr in exacter Weise nachweisen; gleichwohl ist auch hier die Allgemeinheit seiner Bedeutung nicht zu verkennen. Wie in der Natur entscheidet auch hier die Größe des Gehalts und des Umfangs und das Verhältniß zwischen beiden über den Grad der ästhetischen, logischen und ethischen Bedeutung, den ein geistiger Act innerhalb der Geisteswelt besitzt; Gewicht und Leichtbeweglichkeit, Zugkraft und Flugkraft, Gediegenheit und Genialität sind auch hier die Grundeigenschaften, auf deren verschiedener Größe und Combination die Macht und Leistungsfähigkeit aller Gefühls-, Denk- und Willensthätigkeit beruht; und im Gebiet der ästhetischen Empfindungen und Urtheile läßt sich sogar eine directe Abhängigkeit ihrer Werthbestimmungen von den exact zu bestimmenden Größen und Größenverhältnissen der die Empfindungen und Urtheile hervorrufenden Objecte nachweisen. Mögen wir unseren Blick auf das geistige Leben der Individuen oder auf das der Völker und Nationen, auf den Entwicklungsgang der gesammten Cultur- und Sittengeschichte richten, wir werden in allen Wandlungen und Umwälzungen nur das Walten jenes allgemeinen Grundgesetzes wiedererkennen und die Ueberzeugung gewinnen, daß auch die im Fortschritt des Wahren, Schönen und Guten sich documentirenden Principien der geistigen Weltordnung in ihrem tiefsten Grunde und Wesen keine anderen als die der natürlichen Weltordnung sind.

Dies etwa sind die allgemeinsten Grundzüge der Weltanschauung, wie sie sich vom gegenwärtigen Standpunkt der exacten und empirischen Wissenschaften ergiebt, und wir sind daher nun in den Stand gesetzt zu untersuchen, einerseits in wie weit schon diese Weltanschauung den verschiedenen Bedürfnissen der Menschheit, und insbesondere denen des religiösen Gefühls zu genügen vermag, andererseits in wiefern dieselbe, um namentlich in letzter Beziehung die volle Befriedigung gewähren zu können, einer Ergänzung, sei es durch Forschungen einer auch metaphysische Probleme in ihr Gebiet ziehenden Wissenschaft, sei es durch die Glaubenslehren der religiösen Ueberlieferung, bedürftig ist. Der Beleuchtung dieser Fragen sei unsere nächste Betrachtung gewidmet.

VI.

Grundzüge einer wissenschaftlichen Weltanschauung vom Standpunkt der Philosophie.

1. Ein Blick in die Begriffswelt überhaupt.

Unter den Männern der Wissenschaft, namentlich unter denen, deren Thätigkeit sich mehr oder minder ausschließlich innerhalb der Gränzen der naturwissenschaftlichen Disciplinen bewegt, dürften verhältnißmäßig nur wenige zu finden sein, denen nicht eine Weltanschauung, wie die im vorigen Abschnitt skizzirte, auch für die Bedürfnisse ihres religiösen Gefühls vollständig zu genügen vermöchte, und zwar nicht bloß darum, weil etwa bei Personen dieser Richtung das religiöse Gefühl minder stark entwickelt ist, sondern hauptsächlich deßhalb, weil in dieser Weltanschauung selbst bereits, wie wir später speciell nachweisen werden, gerade die Haupt- und Fundamentalwahrheiten desjenigen Ideenkreises, aus welchem das religiöse Gefühl Erbauung, Trost und Erhebung schöpft, ihrem wesentlichen Inhalt nach enthalten sind und als solche nothwendig auch auf das Gemüth dieser Personen die ihnen inwohnende Kraft ausüben müssen, selbst wenn sie demselben nicht in einer dem Gemüth unmittelbar entsprechenden Form zufließen, ja den Personen selbst gar nicht als Wahrheiten, die neben ihrer wissenschaftlichen auch eine religiöse Bedeutung besitzen, zum Bewußtsein kommen sollten. Wem eben die Erforschung der Wahrheit als seine höchste Lebensaufgabe gilt, dem ist die Wissenschaft selbst eine Art Religion, denn er muß sich noth-

wendig durch sie mit dem großen unendlichen Ganzen, in welchem er lebt und webt, unabtrennbar verknüpft und demzufolge in allen Lebenslagen gekräftigt und gehoben fühlen; und selbst die nüchternsten und trockensten seiner Studien und deren Ergebnisse können auf ihn einen so herz- und gemüthergreifenden Eindruck machen, wie ihn auch die ausgesuchtesten Bewegungs- und Erregungsmittel des religiösen Cultus nicht zu erzeugen vermögen. Wird doch z. B. von Kant berichtet, daß er einst, als er die mannigfaltigen Größenverhältnisse der verschiedenen Kreisfunctionen untersucht hatte, von der überraschenden Harmonie und Gesetzmäßigkeit derselben bis zu Thränen gerührt worden sei; ja läßt sich doch selbst in dem Eifer, mit welchem selbst erklärte Materialisten für ihre vorgeblich atheistische Weltanschauung thätig sind, ein gewisser religiöser und dogmatischer Zug nicht verkennen, welcher beweist, daß die wissenschaftliche Ueberzeugung nicht bloß eine Sache des Verstandes, sondern auch des Gemüthes ist.

Gleichwohl würde man sich einem Irrthum hingeben, wenn man aus dieser Thatsache schließen wollte, es könne die vom naturwissenschaftlichen Standpunkt zu gewinnende Weltanschauung, so wie sie ist, dem religiösen Bedürfniß auch in außerwissenschaftlichen Kreisen genügen. Sie kann dies in zweifacher Beziehung nicht. Einerseits vermag sie dem religiösen Gefühl dasjenige, was sie demselben an ihm entsprechenden Wahrheiten zu bieten hat, nicht in der ihm angemessenen Form zu bieten; andererseits giebt es neben der unübersehbaren Masse der durch sie gelösten Probleme doch auch noch eine große Anzahl von Fragen, auf die sie keine Antwort zu geben vermag, ja deren Erwägung aus dem Bereich der exacten Untersuchungsmethode ganz und gar ausgeschlossen ist; und in die Kategorie dieser Fragen fallen gerade diejenigen Probleme, auf deren mehr oder minder überzeugende Lösung es dem religiösen Bedürfniß ganz besonders ankommt. Es gehören dahin z. B. die Fragen über die Existenz Gottes, über die göttlichen Eigenschaften, über das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen, über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen, über die Entstehung, das Wesen und die Fortdauer der menschlichen Seele, über die Freiheit des menschlichen Willens, über Pflicht und Gewissen, Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, über eine sittliche Weltordnung u. s. w.,

kurz alle diejenigen Fragen, die sich nicht auf sinnlich wahrnehmbare, sondern rein geistige und übersinnliche Objecte oder Vorgänge beziehen, also sich nicht auf dem Wege der äußeren Beobachtung und des chemisch-physikalischen Experiments, sondern nur auf dem Wege der inneren Selbstbeobachtung und durch die reine Denkthätigkeit ermitteln lassen.

Diejenige Wissenschaft, welche sich insbesondere die Ergründung derartiger Fragen zur Aufgabe macht, ist bekanntlich die Philosophie, und daher wird, wenn überhaupt eine Weltanschauung auf wissenschaftlicher Grundlage auch dem religiösen Bedürfniß genügen soll, die vom naturwissenschaftlichen Standpunkt zu gewinnende Weltanschauung durch eine philosophische Weltanschauung ergänzt werden müssen. Daß überhaupt zur Erforschung und Feststellung der Wahrheit auch die Philosophie wesentlich mitwirken muß und hiezu die Fähigkeit besitzt, ist im Allgemeinen bereits oben (Abschnitt III) gezeigt worden. Bei dem sehr verbreiteten Mißtrauen aber, welches in den jüngsten Decennien der Philosophie gegenüber Platz gegriffen hat, und bei den mannigfachen Vorurtheilen, die über ihre Bestrebungen und Leistungen selbst in wissenschaftlichen Kreisen gehegt und genährt werden, wird es, bevor wir zur Darlegung einer solchen philosophischen Weltanschauung selbst schreiten, nothwendig sein, uns hier über die Unerläßlichkeit und Leistungsfähigkeit philosophischer Untersuchungen noch etwas ausführlicher auszusprechen.

Hauptsächlich hat das geringe Vertrauen, das man denselben zur Zeit entgegen zu bringen pflegt, darin seinen Grund, daß sich dieselben, sofern sie sich auf dem ihnen eigensten Gebiete bewegen, nicht mit den zu untersuchenden Dingen selbst, noch auch mit den unmittelbaren Anschauungen und Vorstellungen derselben, sondern nur mit deren mehr oder minder abstracten Begriffen beschäftigen, und daß die Mehrzahl der Menschen um so eher geneigt ist, in dieser Beschäftigung eine nicht nur unerquickliche, sondern auch überflüssige und unergiebige Arbeit zu erblicken, als sie von dem, was eigentlich ein Begriff ist und zu bedeuten hat, in der Regel eine nur sehr unvollkommene, wo nicht durchaus falsche Vorstellung besitzt. Daher wird hier zunächst über das eigentliche Wesen der Begriffe, über ihr Verhältniß zu den Einzelanschauungen und Vor-

stellungen einerseits und zu einander andererseits, über ihre Bedeutung für die Menschheit überhaupt und für die Erkenntniß und Wissenschaft insbesondere, und namentlich über die Nothwendigkeit, dieselben nicht bloß einzeln, sondern auch in ihrem gegenseitigen Verhältniß und einheitlichen Zusammenhange zu erfassen, das Wesentlichste gesagt werden müssen.

Nach dem allgemeinsten Sprachgebrauch verstehen wir unter einem „Begriff" dasjenige, was wir uns bei einem „Worte" denken, also den Sinn oder die Bedeutung eines Wortes. Nach strengerer Ausdrucksweise wird jedoch darunter nur die mehr oder minder allgemein anerkannte Bedeutung solcher Wörter verstanden, welche nicht wie die „Eigennamen" bloß Einzelwesen und Einzeldinge, sondern Objecte des Bewußtseins von mehr oder minder allgemeiner Bedeutung, also z. B. Arten, Gattungen, Classen von Einzeldingen oder deren Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, Beziehungen xc. bezeichnen. In diesem Sinne ist somit ein Begriff stets ein Moment oder Object innerhalb des Bewußtseins selbst; er unterscheidet sich aber von anderen Bewußtseinsmomenten, namentlich von den ihm nächstverwandten „Anschauungen" und „Vorstellungen" dadurch, daß er nicht bloß, wie die „Anschauung" der unmittelbare geistige Reflex einer durch die Sinne zu unserem Bewußtsein gelangenden einzelnen Erscheinung, noch auch, wie die „Vorstellung", bloß die innerhalb des Geistes selbstständig vollzogene Reproduction einer solchen Anschauung, sondern vielmehr der im Geist sich bildende Complex von mehreren und zwar solchen Erscheinungsreflexen ist, welche zwar einerseits als getrennt und verschieden, andererseits aber als zusammengehörig und ähnlich zu denken sind. Demgemäß versteht man also unter einem Begriff die Totalität der wesentlichen Bestandtheile und Eigenschaften, welche mehrere unter sich verschiedene Anschauungen und Vorstellungen trotz ihrer Verschiedenheit mit einander gemein haben.

Habe ich z. B. vor meinen Augen eine Rose, so ist das Gesammtbild, zu dem sich die verschiedenen Eigenschaften derselben unmittelbar während der sinnlichen Wechselbeziehung mit ihr in meinem Bewußtsein vereinigen, dasjenige, was wir eine „Anschauung", oder, zur Unterscheidung von dem rein äußerlichen Bilde auf der

Netzhaut des Auges, noch genauer eine „innere Anschauung" nennen. Die „Anschauung" einer Rose ist also stets der geistige Reflex einer einzelnen realen, wirklich auf meine Sinne wirkenden Rose mit der ganzen Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit, welche gerade nur diese Rose besitzt und wodurch sie sich von jeder anderen Rose und noch mehr von allen übrigen Erscheinungen unterscheidet. Diese Anschauung hört auf, so wie die Rose aufhört meine Sinne unmittelbar zu afficiren. Rufe ich mir nun aber das durch sie gewonnene Bild oder ein ihm ähnliches von gleicher Bestimmtheit durch rein geistige Thätigkeit, also ohne daß die Anregung dazu von einer wirklichen, unmittelbar auf meine Sinne wirkenden Rose ausgeht, in meinem Bewußtsein wieder hervor, so heißt dieses Erinnerungs- oder Phantasiebild eine „Vorstellung".

Durch die sinnliche Wahrnehmung erhalte ich nach und nach Anschauungen und durch deren Reproduction Vorstellungen von mehreren, von einander verschiedenen Rosen. Vergleiche ich nun aber die Bilder derselben mit einander und erkenne, daß dieselben, trotzdem daß sie örtlich und zeitlich getrennt, ja auch von Seiten ihrer Größe, Form, Farbe u. s. w. nicht völlig gleich sind, doch Vieles mit einander gemein haben und namentlich in den die Totalität bedingenden Erscheinungen dergestalt mit einander übereinstimmen, daß sie sich um dieser gemeinsamen Eigenschaften willen als gleich betrachten und zur Unterscheidung von den Bildern minder gleichartiger Erscheinungen unter einem und demselben Namen zusammenfassen lassen, so heißt das Gemeinbild, in welchem die verschiedenen Bilder der einzelnen Anschauungen und Vorstellungen zusammenfließen, ein Begriff. In einem Begriff sind also stets mehrere Anschauungen oder Vorstellungen zu einem sie umfassenden Complex vereinigt.

Ein Begriff braucht jedoch nicht bloß aus einem unmittelbar aus Anschauungen oder Vorstellungen hervorgegangenen Complex zu bestehen, sondern er kann auch ein Complex von solchen geistigen Reflexen sein, welche selbst bereits Begriffe sind. Ein solcher Begriff ist ein Complex von Complexen, mithin ein Begriff von weiterem Umfang und mannigfaltigerem Inhalt, gleichsam ein Begriff in zweiter Potenz. Man betrachtet ihn daher den von ihm umschlossenen

Begriffen gegenüber als einen höheren Begriff. Ein solcher ist z. B. dem Begriff der Rose gegenüber der Begriff der Blume, weil dieser außer sämmtlichen Rosen auch sämmtliche Lilien, Nelken ꝛc. in sich begreift. In gleicher Weise läßt sich eine Mehrzahl von bereits potenzirten Begriffen in einen Gesammtbegriff zusammenfassen; es können z. B. die Begriffe Blume, Baum, Kraut u. s. w. in dem Begriff „Pflanze" vereinigt werden. Ein solcher Begriff hat dann selbstverständlich in Vergleich mit den Begriffen zweiter Potenz die Bedeutung eines Begriffs dritter Potenz. Von diesem läßt sich sodann zu noch höheren Begriffen aufsteigen, kurz es giebt eine Stufenleiter höherer und niederer Begriffe, und zwar gilt ein Begriff einem anderen gegenüber als höherer, wenn er außer dem Inhalt dieses Begriffs noch den Inhalt anderer, diesem gleichartiger Begriffe umfaßt. In diesem Sinne ist der Gattungsbegriff ein höherer als der Artbegriff; der Begriff der Familie ein höherer als der der Gattung u. s. w.

Hieraus ist ersichtlich, was man darunter versteht, wenn man einen Begriff den höchsten Begriff nennt. Auf diesen Namen hat selbstverständlich nur derjenige Begriff Anspruch, welcher ohne Ausnahme schlechthin alle Begriffe, von welchem Umfang und Inhalt sie auch immer sein mögen, mithin auch alle Anschauungen und Vorstellungen, in sich zusammenfaßt.

Streng genommen kann nur ein Begriff der höchste sein. Spricht man daher von mehreren höchsten Begriffen, so ist dies, genau betrachtet, eine Ungenauigkeit des Ausdrucks. Gleichwohl ist dieser Ausdruck ein allgemein gebräuchlicher, indem man darunter alle diejenigen Begriffe versteht, welche auf der Stufenleiter der Begriffe zum höchsten Begriffe eine besonders nahe Stellung einnehmen, mit ihm auf irgend eine Weise in nächster Beziehung stehen, ja vielleicht im Wesentlichen mit ihm identisch sind und nur als verschiedene Formen oder Modificationen desselben gefaßt werden können. In diesem Sinne wolle man es auffassen, wenn auch hier zuweilen von mehreren höchsten Begriffen die Rede ist.

Die ursprüngliche Bildung und Gruppirung der Begriffe ist selbstverständlich vom Standpunkte des rein natürlichen Fühlens und Denkens vollzogen und unmittelbar mit der Bildung und Entwicklung

der Sprache Hand in Hand gegangen. Mit der fortschreitenden Cultur hat sich jedoch immer mehr und mehr auch die Wissenschaft daran betheiligt und namentlich sich die schärfere Bestimmung und wahrheitsgemäßere Classification derselben zur Aufgabe gemacht. In Folge dessen ist nicht bloß die Wissenschaft selbst, sondern auch die gebildete Welt überhaupt schon jetzt im Besitz eines wenigstens im Großen und Ganzen und theilweise auch im Einzelnen wohlgeordneten Begriffssystems. Gleichwohl haften demselben auch noch bedeutende Mängel und Widersprüche an und sowohl von Seiten der naturwissenschaftlichen und historischen Einzelforschung, wie von Seiten der Philosophie ist noch unendlich viel zu thun, wenn die Ergebnisse einerseits der Wissenschaft als solcher genügen, andererseits der allgemeinen Volksbildung zu Gute kommen sollen.

In neuester Zeit haben sich um die Berichtigung eines großen Theils der Begriffe hauptsächlich die Naturwissenschaften verdient gemacht, besonders insofern, als zur Gewinnung richtiger Begriffe stets auch richtige Anschauungen und Beobachtungen der Außendinge nothwendig sind. Aber wie großartig und bewunderungswürdig auch die Errungenschaften sind, die wir ihren Forschungen in dieser Beziehung zu verdanken haben, sie vermögen als solche dem wissenschaftlichen Bedürfniß doch nicht zu genügen; und gründlich betrachtet, ist nicht wenig von dem, worin sie genügen, nur unter wesentlicher Mitwirkung einer philosophischen Denkthätigkeit gewonnen worden. Gelangt man doch durch alles Experimentiren und Beobachten immer nur zu einzelnen Anschauungen und Vorstellungen, mithin nur zu dem an sich unverbundenen Inhalt des Begriffs, niemals aber zum Begriff selbst, auch zum engsten und niedrigsten nicht. Ich mag z. B. so viele Pferde beobachten, wie ich will, ich werde mir nie sagen können, daß ich alle Pferde beobachtet habe; ich komme also auf dem Wege der bloßen Beobachtung nie zu einer solchen Gesammtanschauung, wie sie in dem „Begriff" des Pferdes enthalten ist.

Wenn ich nun trotzdem schon nach der Beobachtung einer gewissen Anzahl von Pferden diesen Begriff zu gewinnen vermag, verdanke ich dies nicht der Beobachtung als solcher, sondern einer ihr entgegen- und zu Hülfe kommenden Thätigkeit des reinen Denkens, das sich als solches schon in der Sphäre höherer und weiterer

Begriffe bewegt hat. Denn um zwischen den einzelnen Pferden eine Aehnlichkeit, eine Gleichartigkeit zu entdecken, darf ich mich nicht mit den Einzelanschauungen derselben, deren jede mir nur etwas von den übrigen Verschiedenes zeigt, begnügen, sondern muß dieselben mit einander vergleichen; dies kann ich aber nur dadurch, daß ich mir die ihnen gemeinsamen Eigenschaften zum Bewußtsein bringe, also jede der Einzelanschauungen in eine Anzahl von weit allgemeineren Begriffen zerlege, als derjenige Begriff ist, den ich durch Zusammenfassung dieser gemeinsamen Eigenschaften zu gewinnen suche. Jede Begriffsbildung und Begriffsbestimmung setzt also nicht bloß ein Aufsteigen von mehr oder minder Einzelanschauungen zu dem zu bestimmenden Begriff, sondern auch ein Hinabsteigen zu demselben von ihm übergeordneten Begriffen, also nicht nur das naturwissenschaftliche Verfahren der Induction, sondern auch die philosophische Operation der Deduction voraus; und auch der exacteste Naturforscher kann selbst den sinnlichsten und umfangärmsten Begriff nicht anders gewinnen, als indem er sich zuvor zu dem aller abstrusesten und allgemeinsten Begriff emporschwingt und sodann von diesem wieder zu ihm hinabsteigt.

Daß die Begriffe keineswegs, wie einige Sensualisten glauben, bloß Verdunstungen oder abgeblaßte Schattenbilder der Anschauungen, sondern in ihrer Allgemeinheit etwas ebenso Ursprüngliches und Selbstständiges sind, wie die Anschauungen in ihrer Einzelexistenz, erhellt auch daraus, daß sich die aus den Anschauungen resultirenden oder richtiger die Anschauungen in sich zusammenfassenden Begriffe in der Begriffswelt nach ganz anderen Principien ordnen und zu einem Ganzen zusammenstellen, als die den Anschauungen zu Grunde liegenden Erscheinungen in der Erscheinungswelt. Dinge, die in der Erscheinungswelt durch Zeit und Ort wer weiß wie weit von einander getrennt sind, werden hier in einem und demselben Fach dicht neben einander gestellt, und umgekehrt kommen Erscheinungen, die dort unmittelbar neben einander gefunden werden, hier in weiter Entfernung von einander zu stehen. Dies gilt nicht nur von denjenigen Partien des Begriffssystems, welche ihre Anordnung der Philosophie, sondern auch von denen, welche sie den Naturwissenschaften verdanken. Hier wie dort ist die Ordnung der Begriffswelt

von der Ordnung der Erscheinungswelt ebenso und noch mehr verschieden, als die Ordnung eines naturwissenschaftlichen Museums von der Ordnung der Natur selbst.

Mögen wir vom natürlichen und ästhetischen Standpunkte noch so sehr der natürlichen Anordnung den Vorzug geben; dem Bedürfniß der Erkenntnißthätigkeit und der Wissenschaft genügt sie nicht; für sie bedarf es nothwendig einer systematischen Anordnung, und zwar nach Kategorien, die als solche in der Welt der Erscheinungen und Anschauungen gar nicht gefunden werden, also auch nicht von dort aus in die Begriffswelt gelangen können, sondern in dieser von Vorn herein, also als „Begriffe von aprioriſchem Charakter" vorhanden sein müssen. Um aber diesem Bedürfniß zu genügen, ist nicht nur eine von den Einzelanschauungen zu den höchsten Begriffen aufsteigende oder inductive, sondern auch eine von den höchsten Begriffen bis zu den Einzelerscheinungen hinabsteigende oder deductive Untersuchungsmethode erforderlich, und diese Forderung ist auch von den exacten Wissenschaften wenn nicht immer ausdrücklich, doch praktisch stets anerkannt worden.

Bis zu einem gewissen Grade läßt sich derselben vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes und der allgemeinen Bildung entsprechen; aber zu einer vollständigen und namentlich zu einer in sich einheitlichen Befriedigung derselben sind durchaus besondere selbstständige Forschungen nöthig, die es sich zur eigentlichen Hauptaufgabe machen, die Begriffe ihrem eigensten Sein und Wesen nach und in ihrem gegenseitigen Zusammenhange zu ergründen, und demgemäß festzustellen, wie sie gedacht, bestimmt und geordnet werden müssen, wenn die Begriffswelt ein in sich einheitliches und widerspruchsloses Abbild von der Einheit und Harmonie der wirklichen Welt sein soll.

Einer möglichst vollkommenen Lösung dieser Aufgabe bedarf es schon darum, weil die Wissenschaft, wie alle Geistesbildung, nicht ohne die Sprache möglich ist und kein Satz, kein Wort gesprochen werden kann, ohne uns aus der Welt der Anschauungen in die Welt der Begriffe zu versetzen. Allerdings gestattet die Sprache Demjenigen, der sich ihrer zu wissenschaftlichen oder anderen Zwecken bedient, ein großes Maaß der Freiheit, sie nach seinen Anschauungen zu ge-

stalten, jedoch nur in so weit, als dadurch die Grundverhältnisse ihres eignen Wesens nicht gestört werden. Wer seine wissenschaftlichen Forschungen oder Beobachtungen durch sie zum Ausdruck bringen will, muß sich schlechterdings allen im Wesen der Sprache wurzelnden Bedingungen unterwerfen. Er muß sich z. B. damit begnügen, die Dinge, welche er wissenschaftlich behandeln will, nur durch Worte zu bezeichnen, durch Worte, welche, weit entfernt, die Dinge selbst zu sein, noch nicht einmal die unmittelbaren Abbilder derselben, sondern nur mehr oder minder schwankende Zeichen für die von den Dingen abstrahirten Begriffe sind; er muß sich damit begnügen, die unendliche Masse von verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen, welche zwischen den Dingen bestehen können, gerade nur durch diejenigen Beziehungswörter und Flexionsformen auszudrücken, welche die Sprache überhaupt, und diejenige Sprache, in welcher er schreibt und spricht, insbesondere, für diese Beziehungen und Verhältnisse ausgebildet hat; er muß sich dazu entschließen, seine Beobachtungen über den Zusammenhang der Dinge in Form von Sätzen und Satzgefügen einzukleiden und muß sich dabei nothwendig den unverbrüchlichen Regeln des Satzbau's, den Gesetzen der Unter- und Ueberordnung, der Bei- und Einordnung u. s. w. unterwerfen.

In und mit dieser Unterwerfung unter die Sprachgesetze ist aber die Wissenschaft auch zur Unterwerfung unter diejenigen Denkgesetze genöthigt, denen die Sprachgesetze ihren Ursprung verdanken. Sie muß daher, indem sie die Sprache als Darstellungsmittel ergreift, auch die in derselben verkörperten Denkformen mit in den Kauf nehmen.

Diese in und mit der Sprache gegebenen Denkformen sind also die Mittel und Werkzeuge, ohne die sich im Gebiet der Wissenschaft schlechterdings nicht arbeiten läßt. Um aber mit ihnen in ersprießlicher und erfolgreicher Weise arbeiten zu können, muß man mit ihnen selbst vertraut sein, und zwar nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch, theoretisch wenigstens in so fern, daß man im Stande ist zu prüfen, ob eine Denkform, die man in einem besonderen Falle gebrauchen will, ihrer Grundbedeutung nach auch wirklich dieser Anwendung entspricht, ob sie sich so, wie sie uns von da oder dort überliefert ist, noch in unbeschädigtem, zweckentsprechendem Zustande

befindet, ob sie nicht, um das zu leisten, was sie leisten soll, einer Läuterung und Neubestimmung zu unterwerfen ist u. s. w. Jeder wissenschaftliche Arbeiter muß also über Sinn und Beschaffenheit der Denkformen mindestens ebensogut unterrichtet sein, wie der Künstler und Handwerker über Zweck und Bedeutung der ihnen unentbehrlichen Instrumente.

Die ursprünglichsten und wesentlichsten aller Denkformen sind aber die Begriffe: denn aller Inhalt, den die Denkformen überhaupt darzustellen vermögen, ist als solcher bereits in den Begriffen enthalten. Die Urtheile sind nichts als sich componirende oder sich disponirende Begriffe, die Schlüsse nichts als sich bildende oder sich entwickelnde Urtheile. Jedes Urtheil besteht in der Subsumtion eines niederen Begriffs unter einen höheren oder in dem geistigen Reflex eines wahrgenommenen Actes, der ein Einzelnes einem es umfassenden Allgemeinen äußerlich ebenso unterordnet, wie es das Urtheil innerlich thut. Im Urtheil ist also nichts enthalten, was nicht in den Begriffen, aus denen sich das Urtheil zusammensetzt, ebenfalls enthalten wäre. Auch das dem Urtheil eigenthümlichste Moment, die Beziehung des Subjectsbegriffs auf den Prädicatbegriff, ist nichts, was sich nicht auch als Begriff denken läßt und wirklich so gedacht wird, sobald man sich die eigentliche Bedeutung desselben zum Bewußtsein bringt. Eben so wenig wie durch das Urtheil wird durch den Schluß ein neuer Inhalt gewonnen: denn in dem Schlußsatz steckt nichts, was nicht seinem Wesen nach auch schon in den Begriffen der beiden Urtheile, welche den Ober- und Untersatz des Schlusses bilden, wenn nicht explicite, doch implicite schon enthalten war. Auch der Schluß ist daher niemals Erzeugung eines neuen, sondern nur Explication des in den Begriffen schon liegenden Inhalts.

Aller in den Denkformen überhaupt denkbare Inhalt ist also bereits in den Begriffen als solchen enthalten; ja er läßt sich zum Object einer Untersuchung überhaupt nur dann machen, wenn er in Form eines Begriffes gedacht wird. Die Sphäre der Begriffe ist einmal das Element, worin jede Wissenschaft lebt und webt. Herrscht in dieser Sphäre Confusion und Wirrwarr, so ist selbstverständlich an eine klare, in sich zusammenhängende Erkenntniß der Dinge nicht

zu denken, und mithin, da die allgemeine Bildung stets mit der Wissenschaft Hand in Hand geht, auch nicht eine wirkliche Förderung und Hebung des populären Bewußtseins zu ermöglichen. Es steht daher sehr zu wünschen und nach mannigfachen Anzeichen der jüngsten Zeit auch zu hoffen, daß der in weiteren Kreisen sich regende Wissenstrieb nicht bloß eine Ansammlung von Einzelkenntnissen, sondern auch ein innerlich zusammenhängendes Wissen, nicht bloß eine sporadische Bekanntschaft mit den Erscheinungen der Außenwelt, sondern auch eine Aufhellung und Läuterung der inneren Begriffswelt anstrebe. Was sich der Mensch von den Dingen wahrhaft und dauernd aneignen will, muß er als Begriff in sich aufnehmen und innerhalb des Bewußtseins zu den dort bereits vorhandenen Begriffen in diejenige Beziehung bringen, die ihm seinem Inhalt und Umfange nach zukommt. Erst was er als Begriff ordnungsmäßig in den Vorrath seiner Begriffe eingereiht hat, hat er begriffen, und nur was er begriffen hat, darf er sein geistiges Eigenthum, den wahren Gehalt seines Wesens nennen.

In einer der Wissenschaft selbst genügenden Weise vermag dem Menschen diese Erleuchtung und harmonische Gliederung seiner inneren Welt nur die Philosophie zu gewähren und insbesondere die Metaphysik, weil sie es ist, welche sich zunächst und vorzugsweise mit den höchsten und allgemeinsten Begriffen beschäftigt als denjenigen, die von allen zuerst erfaßt werden müssen, wenn es möglich sein soll, die übrigen unter sie zu subsumiren und ihnen hiedurch die richtige Stellung im Begriffssystem anzuweisen. Unter den Laien steht bekanntlich die Metaphysik in dem Rufe der dunkelsten und ungenießbarsten aller philosophischen Disciplinen und auch von den Philosophen selbst pflegt sie nicht nur als die erhabenste, sondern auch als die schwierigste Wissenschaft betrachtet zu werden. In der That ist die Art und Weise, wie die Metaphysik ihre Aufgabe bisher zu lösen versucht hat, in der Regel eine solche gewesen, daß diese Ansicht über sie nur allzugerechtfertigt erscheint. Gleichwohl würde man irren, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, als ob auch ihr Inhalt etwas so höchst Mysteriöses, und namentlich für das Gemeinbewußtsein schlechterdings Unfaßbares sei. Im Gegentheil sind die Begriffe, die sie zu erörtern hat, eben weil sie die

allgemeinsten sind, auch die allgemein verbreitetsten und populärsten; es sind Begriffe, mit denen auch der gemeinste Mann tagtäglich verkehrt, deren er bei der Bildung des einfachsten Gedankens nicht entbehren kann und die er innerhalb gewisser Gränzen und Beziehungen auch richtig anzuwenden weiß. Was ihm fehlt ist nur die klare, selbstbewußte Erkenntniß derselben. Er bedient sich ihrer ununterbrochen beim Denken und Reden, ohne zu wissen und angeben zu können, was sie eigentlich sind, welchen Umfang, welchen Inhalt sie haben, welcher Modificationen und Nüancen sie fähig sind, und wie sie sich zu anderen, näher oder ferner liegenden Begriffen verhalten. Es geht ihm mit diesem Inhalt seines Geistes, wie mit den Stoffen und Kräften seines Leibes. Wie er beständig Sauerstoff mit Stickstoff, Kohlenstoff u. s. w. in Verbindung bringt und dadurch den Stoffwechsel bewirkt, auf dem das organische Leben beruht, ohne von dem, was Sauerstoff, Stickstoff, Kohlenstoff u. s. w. ist, etwas zu wissen, so verknüpft er fort und fort auch Begriffe der Substanz mit Begriffen der Qualität, des Raumes, der Zeit u. s. w. und lebt dadurch sein geistiges Leben, ohne sagen zu können, was Substanz, Qualität, Raum, Zeit u. s. w. eigentlich bedeuten.

Im Thun und Treiben des alltäglichen Lebens kann der Mensch mit diesem bewußtlos arbeitenden Mechanismus seiner Begriffswelt auch allenfalls auskommen; sofern er sich aber in irgend einer Beziehung über diese Zustände zu erheben strebt, wie es namentlich in den Bethätigungen seines religiösen Lebens der Fall ist, wird er, wenn er nicht den größten Irrthümern oder einem völlig blinden und gedankenlosen Glauben verfallen will, eine klarere Erkenntniß der das menschliche Denken gesetzmäßig regelnden und ordnenden Begriffe schlechterdings nicht entbehren können, und daher ist es eine Sache von großer Wichtigkeit, eine solche Erörterung der metaphysischen Begriffe anzubahnen, die für möglichst weite Kreise und zunächst wenigstens für alle Diejenigen verständlich ist, welche sich zur Classe der Allgemein-Gebildeten zählen dürfen. Dies scheint uns aber darum kein Ding der Unmöglichkeit, weil ja, wie so eben erwähnt, gerade diese allgemeineren, metaphysischen Begriffe diejenigen sind, mit denen ohne Ausnahme jeder Mensch durch die Sprache

fort und fort im lebhaftesten praktischen Verkehr steht und mit welchen die große Mehrzahl der Menschen, auch wenn sie nur die Volksschule besucht hat, durch den Sprachunterricht auch schon theoretisch bis zu einem gewissen Grade bekannt geworden ist. Durch eine Anknüpfung an diese allgemein verbreiteten Vorkenntnisse dürfte der Weg in diese nur scheinbar unzugänglichen Regionen wesentlich erleichtert werden.

Was aber besonders dazu beiträgt, der Philosophie eine nicht nur allgemein verständliche, sondern zugleich wissenschaftlich befriedigende Bestimmung und Entwickelung dieser übersinnlichen Begriffe möglich zu machen, ist die besonders günstige Stellung, welche gerade die Philosophie der ihr charakteristischen Untersuchungsmethode gemäß diesen höchsten Begriffen gegenüber einnimmt. Naturwissenschaft und Philosophie stehen in diesem Betracht geradezu in einem polaren Gegensatz. Jene geht von der Außenwelt, diese von der Innenwelt aus, jene ist dort, diese hier in ihrem Element. Selbstverständlich müssen sich also grade diejenigen Begriffe, welche jener als die entlegensten und schwierigsten erscheinen, dieser sich als die nächsten und leichtest zu bestimmenden erweisen, es ist dies in der That nichts als die ebenso natürliche wie nothwendige Folge der bereits erwähnten Thatsache, daß die Untersuchungsmethode der ersteren das Verfahren der Induction, die der letzteren dagegen das Princip der Deduction ist.

Zwar ist dies nicht in so ausschließlichem Sinne der Fall, daß die Anwendung des einen Verfahrens ohne jede Zuhülfenahme des anderen auszukommen vermöchte, aber doch in der Weise, daß entschieden das Hauptgewicht von der Naturwissenschaft auf die inductive, von der Philosophie auf die deductive Methode gelegt wird. Während daher der Naturforscher die eigentliche Aufgabe seiner Berufsthätigkeit darin erblickt, die objectiven Erscheinungen selbst zu untersuchen und nach dem Ergebniß dieser Untersuchungen diejenigen Begriffe festzustellen, welche noch nicht über das Gebiet der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen hinausgehen, dagegen die übersinnlichen Begriffe, soweit er ihrer bedarf, ohne besondere Untersuchung entweder dem Bereich des Gemeinbewußtseins oder den Bestimmungen der Philosophie entnimmt: sieht umgekehrt der Philosoph die speciell

von ihm zu lösende Aufgabe nur darin, die unmittelbar in und mit dem Bewußtsein selbst gegebenen allgemeinsten Ur- und Grundbegriffe und die aus ihnen ableitbaren Begriffe von vorherrschend innerlichem Charakter theils an sich, theils in ihrem Verhältniß zu einander zu bestimmen; bezüglich der ins sinnliche Gebiet fallenden und daher nur durch äußere Beobachtung festzustellenden Begriffe dagegen, so weit er sie berücksichtigen muß, begnügt er sich, sie ohne selbstständige Untersuchung seinerseits so zu acceptiren, wie sie ihm von der Naturwissenschaft oder dem allgemeinen Vorstellungskreise geboten werden.

Dieser Ausbau des Begriffssystems von zwei einander entgegengesetzten Standpunkten aus, welcher auf denselben Ursachen beruht, wie die Theilung der Arbeit überhaupt, ist zwar einerseits daran Schuld, daß einer großen Anzahl von Fragen gegenüber innerhalb der Wissenschaft selbst sehr weit auseinandergehende Ansichten und Conflicte entstehen können, aber andererseits sichert er auch gegen einseitige Auffassung und macht es möglich, daß sich die eine Methode als Prüfstein für die andere benutzen läßt. Für die Philosophie insbesondere ergiebt sich aus dem Umstande, daß sie sich vermöge der ihr eigenthümlichen Methode nicht auf eine selbstständige Untersuchung der den Begriffen zu Grunde liegenden Anschauungen einlassen kann, auf der einen Seite die Verpflichtung, sich in Allem, was in dieser Hinsicht für die Begriffsbestimmung maaßgebend ist, streng und gewissenhaft auf die festgestellten Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften zu stützen und sich auf diesem Gebiete keine bloß auf deductivem Wege oder a priori gewonnenen Bestimmungen zu erlauben; auf der anderen Seite erwächst ihr aber daraus auch das Recht, die Feststellung der Beurtheilung alles dessen, was sich nur durch logische Zergliederung der Begriffe als solcher ergründen läßt, also insbesondere die Bestimmung und Systematisirung der übersinnlichen Begriffe, sowie auch die Entscheidung darüber, ob die von den Einzelwissenschaften ihr gebotenen Begriffe auch an und für sich selbst denkbar und haltbar, d. h. nicht mit inneren Widersprüchen behaftet sind, für sich selbst in Anspruch zu nehmen.

Indem sie demgemäß darauf verzichtet, die Dinge und Erscheinungen an sich erfassen und erklären zu wollen, vielmehr sich

darauf beschränkt, nur die Begriffe derselben und auch diese nur ihrem innersten Wesen und einheitlichen Zusammenhange nach zu bestimmen, stellt sie sich eine Aufgabe, die sie jedem Begriff, also namentlich auch den schlechthin transscendentalen Begriffen des religiösen Bewußtseins gegenüber zu lösen vermag, und zwar in nicht minder befriedigender Weise als die exacten Wissenschaften ihre Aufgabe den aus der Erscheinungswelt stammenden Begriffen gegenüber lösen. Denn seine Begriffe vermag der Mensch ebenso gut zum Gegenstande seiner innern, wie die Außendinge zum Object seiner äußeren Beobachtung zu machen, er kann sie in ihre Elemente und Merkmale zerlegen, sie von Seiten ihres Umfangs und Inhalts betrachten, sie mit einander vergleichen und von einander unterscheiden, sie in ihrer Genesis und geschichtlichen Entwicklung verfolgen, sie nach Belieben combiniren, die Effecte dieser Combination von Seiten ihrer Denkbarkeit und Undenkbarkeit prüfen, sie mit den Resultaten der äußeren Beobachtung vergleichen, kurz ganz auf dieselbe Weise analysirend und combinirend mit ihnen experimentiren, wie es die exacten Wissenschaften mit den Gegenständen der Sinnenwelt thun. Sofern also die Philosophie sich streng in den Gränzen der eigentlichen Begriffswelt bewegt und nur in diesem Sinne eine philosophische Weltanschauung zu bieten unternimmt, reiht sie in ihrer Weise sich selbst in die Classe der beobachtenden und Erfahrungswissenschaften ein, und wenn sich auch ihre Ergebnisse von denen der übrigen Erfahrungswissenschaften dadurch unterscheiden, daß dieselben nur durch die Selbstbeobachtung der denkenden Vernunft, nicht durch Sinnenthätigkeit gewonnen sind, so sind sie doch, sobald sie die Prüfung vor den ewigen Vernunftgesetzen bestehen, nicht minder gewiß, als die Resultate der äußeren Beobachtung, wenn diese die Prüfung vor den Sinnen aushalten. Irrthum ist dort wie hier möglich; aber er wird sich dort vor dem Richterstuhl des prüfenden Verstandes ebenso wenig behaupten können, wie hier vor dem Richterstuhl der prüfenden Sinnenthätigkeit. Und ebenso gut wie Täuschungen der aprioriſchen Denkthätigkeit durch die Empirie berichtigt werden können, ist auch das Umgekehrte möglich. Eine Revision der einen durch die andere ist unter allen Umständen der Wissenschaft förderlich, wie es stets lohnend ist, einen Weg, den man

in aufsteigender Richtung gemacht hat, in absteigender Richtung noch einmal zu machen. Begünstigt das Aufsteigen die Einzelbeobachtung, so gewährt dagegen das Hinabsteigen einen freieren Universalüberblick.

Gemäß ihrem deductiven Verfahren muß also eine Weltanschauung vom philosophischen Standpunkt mit dem höchsten aller Begriffe beginnen und sodann von diesem aus durch fortgesetzte Zerlegung seines Umfangs und Inhalts in immer engere und engere Kreise zu den niederen Begriffen zu gelangen suchen. Selbstverständlich darf hiebei kein willkürlicher Gang eingeschlagen werden, sondern der Fortschritt muß nach den unabweislichen Denkgesetzen geschehen. Diese sind jedoch im Wesentlichen keine anderen als diejenigen, welche — freilich in minder strenger Weise — auch das gewöhnliche Denken beobachtet. Dieses faßt naturgemäß das ihm gerade vorliegende Object zunächst ganz im Allgemeinen, im Großen und Ganzen auf; sodann geht es dazu über, theils die einzelnen Bestandtheile desselben, theils es selbst von anderen Objecten zu unterscheiden, und endlich schließt es damit, das unterschiedene Einzelne wieder mit einander zu verbinden und auf diese Weise wieder zum Allgemeinen und Ganzen, jedoch mit gründlicherer Kenntniß des Einzelnen zurückzukehren. In diesen drei Fortschrittsmomenten muß sich nothwendig auch der wissenschaftliche Gedankengang bewegen. Zuerst muß man das in Betracht zu ziehende Denkobject einfach vor sich hinstellen, sodann auseinanderlegen und endlich wieder zusammensetzen; zuerst es einfach poniren, dann disponiren und zuletzt wieder componiren. Goethe sagt:

Dich im Unendlichen zu finden,
Mußt unterscheiden und dann verbinden.

Unwillkürlich thut das Jeder. Auch wir werden uns im Folgenden nach diesem allgemeinsten Fortschrittsgesetz bewegen müssen und durch das Wesen des von uns zuerst zu erörternden Begriffes selbst dazu genöthigt werden.

Als der höchste Begriff kann nach dem, was über das Verhältniß höherer und niederer Begriffe gesagt ist, nur der allumfassende Begriff angesehen werden. Die einzige Bedingung also, die ein Begriff, wenn er mit Recht den Namen des höchsten erhalten

soll, zu erfüllen hat, ist die, daß er schlechterdings jeden, und zwar nicht bloß jeden bereits gedachten, sondern auch jeden überhaupt denkbaren Begriff in sich mit umschließt, dergestalt, daß alle übrigen Begriffe nur als Bestandtheile oder Momente dieses höchsten Begriffes zu fassen sind. Insofern ist der höchste Begriff zugleich der einfachste Begriff und am leichtesten von allen zu bestimmen.

Streng genommen kann, wie bereits oben bemerkt, nur ein Begriff der höchste sein. Aber es kann für diesen einen Begriff verschiedene Namen geben, und mit jedem dieser verschiedenen Namen können auch gewisse eigenthümliche Nebenvorstellungen verbunden sein, durch welche auch der Begriff selbst mehr oder weniger modificirt, jedoch in seiner wesentlichen Grundbedeutung nicht geändert wird. Der als allumfassend gedachte Begriff ist an sich unter allen Namen derselbe; aber man kann von verschiedenen Seiten und Standpunkten, z. B. dem der Wissenschaft, der Kunst, der Religion rc. zu ihm gelangen, und demgemäß wird er Jedem, trotzdem daß er Allen als der allumfassende Begriff gilt, in ein wenig anderer Weise erscheinen.

Derjenige Begriff, in welchem sich der allumfassende Begriff am vollkommensten und am wenigsten durch Nebenvorstellungen getrübt darstellt und welcher daher vom wissenschaftlichen und insbesondere vom philosophischen Standpunkt als der höchste Begriff betrachtet werden muß, ist der Begriff des Seins. Mit dem Nachdenken über diesen Begriff hat überhaupt die Philosophie begonnen; fast jedes philosophische System hat ihm die ersten Untersuchungen gewidmet, ja die ganze Geschichte der Philosophie von den Eleaten bis auf unsere Tage herab hat sich um ihn wie um ihren Angel- und Mittelpunkt bewegt.

Auch die Entwicklung derjenigen philosophischen Weltanschauung, die wir hier als Ergänzung der oben gegebenen naturwissenschaftlichen Weltanschauung zu geben beabsichtigen, wird daher von diesem Begriff der Begriffe ausgehen müssen und wir glauben demselben um so mehr eine etwas ausführlichere und näher in's Einzelne eingehende Erörterung widmen zu dürfen, als sich unsere Fassung und Darlegung desselben auf eine wesentlich neue und selbstständige Untersuchung gründet und darin zugleich nicht bloß das Princip, son-

dern auch der wesentliche Gehalt und Inbegriff der zu gebenden Weltanschauung enthalten ist. Außerdem müssen wir uns für dieselbe auch darum die besondere Aufmerksamkeit des Lesers erbitten, weil wir später darauf den Nachweis zu stützen gedenken, daß der Begriff des Seins und die mit ihm zunächst zusammenhängenden Begriffe, so wie sie von uns lediglich auf Grund der vernunftgemäßen Denkgesetze und erfahrungsgemäßen Thatsachen gewonnen worden sind, auch mit den Haupt- und Grundbegriffen der religiösen und insbesondere der christlichen Weltanschauung theils in widerspruchslosem Zusammenhange stehen, theils mit ihnen geradezu von demselben wesentlichen Inhalt und nur nach Form und Einkleidung von ihnen verschieden sind, dergestalt daß die in ihnen niedergelegte Weltanschauung das gemeinsame Fundament für die wissenschaftlichen und die religiösen Wahrheiten zu werden vermag. — Wenden wir uns nun zur Erörterung des höchsten Begriffes selbst.

2. Das Sein in seinem Wesen und seinen Urformen.

Um zu erforschen, was das eigentlich ist, was wir mit dem Worte „Sein" oder einer seiner Formen bezeichnen, haben wir zunächst die Anwendung dieses Wortes im Gebiet der Sprache in's Auge zu fassen: denn es muß angenommen werden, daß dem in der Sprache theils sich selbst objectivirenden, theils die Außenwelt reflectirenden Denken in allen Fällen, wo es dieses Wort anwendet, auch ein und derselbe Begriff, wenn auch in verschiedenen Modificationen, vorgeschwebt hat. Im allgemeinen Sprachgebrauch werden wir daher am sichersten seine wahre und allgemeingültige Bedeutung zu erkennen vermögen.

Hier scheint es zunächst nur ein Wort unter den vielen tausenden zu sein, welche zusammen den im Wörterbuch aufgespeicherten Sprachschatz füllen, mithin auf eine solche Bedeutung, wie wir sie in ihm suchen, wenig Anspruch zu haben. Eine nähere Erwägung führt jedoch bald zu einer anderen Ansicht. Sehen wir nämlich zu, welcher Classe der Wörter es angehört, so finden wir es in derjenigen, welche die Sprachwissenschaft von jeher als die erste und höchste erkannt und dies u. A. dadurch angedeutet hat, daß sie das

in diese Classe fallende Wort ohne irgend einen beschränkenden Zusatz geradezu als „Verbum" oder „ῥῆμα" d. i. als „Wort" oder „Ausspruch" schlechthin benannt hat. Daß das Verb wirklich diese auszeichnende Benennung verdient, ist Jedem, der nur einigermaßen auf seine Bedeutung im Satze achtet, verständlich, denn man fühlt es auch ohne grammatikalische Kenntnisse heraus, daß es in jedem Gedankenausdruck die eigentliche Seele desselben, sein Nerv und Lebensprincip ist. Wer aber mit den Ergebnissen der neueren Sprachforschung bekannt ist, weiß außerdem, daß das Verb auch als die historische Urquelle aller übrigen Wörter angesehen werden muß, denn schon jetzt vermag die Etymologie fast alle Wörter auf Verbalwurzeln zurückzuführen, und es unterliegt keinem Zweifel, daß auch diejenigen Wurzeln, die jetzt noch anderer Art zu sein scheinen, namentlich die Pronominalwurzeln, ursprünglich als Ausdrücke für Thätigkeiten, mithin als Verba gedacht oder empfunden sind.

Schon als eins unter den Verben nimmt also das Wort „Sein" eine hohe Stellung in der Sprache ein. Untersucht man nun aber gar sein Verhältniß zu den übrigen Verben, so zeigt sich, daß es unter diesen gerade dieselbe Bedeutung hat, wie das Verb unter den übrigen Redetheilen: denn es leuchtet ohne Weiteres ein, daß es eigentlich in jedem Verb als dessen Grund und Wesen enthalten ist, da z. B. haben, stehen, schlagen ꝛc. nichts Anderes als habend sein, stehend sein, schlagend sein ꝛc. bedeutet. Indem es aber den Kern der Verba bildet und diese wieder die Wurzeln der übrigen Wörter sind, muß es, theils direct, theils indirect, als der Urquell und Inbegriff des gesammten Sprachschatzes, als Substanz und Pulsschlag alles sprachlichen Lebens angesehen werden; und daß hierin keine Uebertreibung liegt, erhellt einfach daraus, daß auch die Substantiva, Adjectiva, Adverbia, Pronomina u. s. w. kurz alle übrigen Wörter den Begriff des Seins in sich schließen, indem eigentlich Baum, groß, hier, ich u. s. w. ihrem wesentlichen Bestandtheil nach nichts Anderes als Baumsein, großsein, hiersein, ichsein u. s. w. bedeuten. Ist nun aber im Sprachschatz und dessen lebendiger Entwicklung der ganze Inbegriff alles dessen, was wir jemals gedacht haben und denken, enthalten und muß uns wieder der Inbegriff all unserer Gedanken als die Summe der gesammten Innen- und Außenwelt

so viel wir überhaupt davon wissen, gelten, so ergiebt sich schon aus dieser Betrachtungsweise, daß der dem Verbum „Sein" zum Grunde liegende Begriff der höchste und allumfassende Begriff ist.

Noch deutlicher tritt dies heraus, wenn wir die verschiedenen Bedeutungen in's Auge fassen, in denen der allgemeine Sprachgebrauch dieses Wort anwendet. Es lassen sich dieselben auf drei Grundbedeutungen zurückführen.

Erstens nämlich bedient man sich seiner, um damit das bloße Vorhandensein, Existiren zu bezeichnen. Dies ist z. B. der Fall, wenn ich sage: „Gott ist" in dem Sinne von „Es giebt einen Gott", „Es existirt ein Gott".

Zweitens gebrauchen wir ihn als den höchsten und letzten Begriff auf der Stufenleiter der Induction, d. h. wenn wir für irgend eine beliebige Einzelanschauung den Artbegriff, für diesen den Gattungsbegriff und so fort für den eben gefundenen Umfassungsbegriff einen noch höheren und weiteren Umfassungsbegriff suchen, so langen wir, von welcher Einzelanschauung wir auch ausgegangen sein mögen, zuletzt stets und nothwendig bei dem Begriffe des Seins als dem höchsten und alle anderen in sich schließenden an; oder, was dasselbe ist, wir fassen zuletzt Alles, was auch immerhin den Gegenstand unseres Denkens bilden kann — und so auch das Denken und das denkende Ich selbst — als etwas Seiendes. Ein allgemeineres Prädicat, dem sich das Seiende nebst einem ihm beigeordneten Anderen wie ein Artbegriff dem Gattungsbegriff unterordnen ließe, ist schlechterdings nicht zu finden: denn ein Anderes neben und außer dem Seienden könnte nur Nichtseiendes sein, und das ist ein Begriff, der sich selbst aufhebt und als solcher gerade dazu dient, das Sein als den nur das Nichts von sich ausschließenden, mithin Alles in sich schließenden und allumfassenden Begriff, als das schlechthin allgemeine Prädicat für alle möglichen Subjectsbegriffe erkennen zu lassen.

Drittens endlich bedienen wir uns dieses Begriffes innerhalb der Satzbildung zur Verknüpfung des Prädicatbegriffs mit dem Subjectbegriff. Wir sagen z. B. „Gott ist gerecht", „der Baum ist eine Pflanze", „der Baum ist blühend" u. s. w. Zu dieser Function, in welcher bekanntlich das „ist" als Copula bezeichnet zu werden

pflegt, läßt sich schlechterdings kein anderer Begriff benutzen. Er befindet sich daher, weil ohne eine solche Verknüpfung kein Satz, kein Gedanke zu Stande kommen kann, offen oder verhüllt in jedem Satze, jedem Gedanken: denn in Sätzen wie: „Der Baum blüht", „der Mensch spricht" u. s. w. ist bekanntlich „blüht" und „spricht" nur ein kürzerer sprachlicher Ausdruck für „ist blühend" und „ist sprechend".

Der Begriff des Seins ist also 1. der Begriff der Existenz; 2. der Begriff des schlechthin allgemeinen, allumfassenden Prädicats; und 3. der Begriff der Copula.

Will man den Begriff des Seins in seiner vollen und wahren Bedeutung fassen, so ist ein Doppeltes nöthig. Einerseits darf man keine dieser Bedeutungen als unwesentlich oder zufällig bei Seite schieben, muß vielmehr jeder derselben nach ihrer Eigenthümlichkeit ihr Recht widerfahren lassen; andererseits muß man zur Evidenz bringen, daß diese drei Bedeutungen in ihrem eigentlichen Grund und Wesen gar nicht verschieden, sondern identisch sind und nur in verschiedenen Formen beruhen, in denen das im Wesen stets sich gleichbleibende Sein von unserem denkenden Bewußtsein aufgefaßt wird. Beiden Forderungen hat die Ontologie bisher noch nicht in genügender Weise Rechnung getragen. Auf die dritte der angeführten Bedeutungen hat sie kaum beiläufig einmal Rücksicht genommen, ohne jedoch in ihr Wesen einzudringen. Von den beiden ersten aber ist bald die eine, bald die andere, d. i. bald das Sein als „Existenz", bald das Sein als „Essenz" für sich allein als das Sein im wahren Sinne des Worts genommen worden, oder wenn man beide Begriffe zu einander in ein Verhältniß brachte, kam man doch nicht über die Identität beider Begriffe in's Klare, sondern glaubte die Existenz entweder bloß als eine von den der Essenz inhärirenden Qualitäten oder als eine zur Essenz irgendwoher hinzukommende Ergänzung (complementum possibilitatis) fassen zu müssen.

Einseitig als Existenz ist das Sein neuerdings vorzugsweise von Kant und Herbart genommen. Was der Letztere in diesem Betracht über dasselbe sagt, nämlich daß es die vom Denken unabhängige, d. i. durch dasselbe nicht zu setzende und aufzuhebende, sondern lediglich anzuerkennende Position, das nicht als Nichts zu

Denkende sei, muß als eine richtige Bestimmung des Seins anerkannt werden. Auch darin hat Herbart Recht, daß die Existenz nicht bloß als eine einzelne unter den möglichen Qualitäten der Essenz oder gar als ein Complement derselben betrachtet werden könne, denn in beiden Fällen würde sie nicht wirklich, sondern nur möglicherweise Existenz sein, was dem Begriff der Existenz widerspricht. Wenn er aber in der Existenz schlechterdings gar keine Qualität anerkennen will und mit Kant behauptet, es werde dadurch, daß man von einem Dinge sage, daß es sei, nicht im Mindesten ausgesagt, was es sei: so tritt er dadurch mit sich selbst in Widerspruch, denn er hebt damit seine Bestimmung, daß die Existenz die unbedingte Position bedeute, selbst wieder auf. Gerade indem ich ein Ding durch Aufnahme unter das Seiende oder Existirende als unbedingt positiv bezeichne, sage ich von ihm nicht bloß, daß es ist, sondern auch was es ist: denn ich erkläre es ja eben damit für etwas unbedingt Positives und unterscheide es dadurch nicht allein von dem unbedingt Negativen, welches allerdings nur eine Unterscheidung von Nichts sein würde, sondern auch von dem bedingt Positiven d. h. von allem demjenigen, welches zwar in irgend einer Beziehung ist, in einer andern aber nicht ist z. B. von einem Dinge, welches zwar A, aber nicht B ist. Das läßt sich daraus erkennen, daß das „ist" in diesem unbeschränkten Sinne nicht leicht mit einem anderen Subject verbunden wird, als einem solchen, welches man wirklich nicht bloß als bedingt-positiv, sondern als unbedingt-positiv gedacht wissen will. Man sagt z. B. um auszudrücken, daß es Gold giebt nicht leicht „Gold ist", weil eben der Gedanke vorschwebt, daß Gold sehr Vieles (z. B. Silber, Eisen rc.) auch nicht ist; wohl aber ist es ganz gebräuchlich, wenn man die Existenz Gottes aussprechen will, ohne Hinzufügung irgend eines Prädicats zu sagen: „Gott ist", weil man damit zugleich die Nebenvorstellung verbindet, daß dem Subjectsbegriffe „Gott" das Prädicat des „Seins" ohne alle Beschränkung zukommt, daß Gott nicht bloß irgend etwas vom Sein, sondern das Sein in seiner Totalität ist. Es kann daher von Gott, genau betrachtet, gar nicht mehr ausgesagt werden. Jede Hinzufügung eines anderen Prädicats ist entweder ein Pleonasmus, eine Wiederholung dessen, was schon im

unbedingt gesetzten „ist" liegt (z. B. wenn ich sage: „Gott ist das vollkommene, mangellose Sein"), oder es ist eine Beschränkung des „ist" (z. B. wenn ich sage: „Gott ist gerecht", denn mit dem „Gerechtsein" wird nur eine besondere Art des Seins, nur eine bestimmte Seite der allgemeinen Qualität, mithin weniger als mit dem „Sein" schlechthin bezeichnet). Herbart ist daher auch im Irrthum, wenn er glaubt, in dem Satze „Gott ist" sei nicht „Gott", sondern irgend ein unbekanntes X das Subject; „Gott" sei vielmehr das Prädicat, wie man daraus erkenne, daß richtiger dafür gesagt werde: „Es ist ein Gott". Wäre dies richtig, wäre wirklich im letzten Fall „Es" das Subject und „Gott" das Prädicat, so müßte der Satz den Gedanken ausdrücken sollen: „Es d. h. irgend ein unbestimmtes Wesen ist Gott". Dieses aber soll keineswegs damit gesagt werden; auch ist das „es" keineswegs bloß als Subject hingestellt, damit die Form des Urtheils unversehrt bleibe, d. i. damit wenigstens die Stelle des Subjects, die eigentlich in diesem Urtheil leer bleiben sollte, durch ein an sich inhaltloses Wort ausgefüllt werde. Vielmehr will man mit dem Satze: „Es ist ein Gott" ebensowohl wie durch den Satz: „Gott ist" ausdrücken, daß einem Wesen, welches Gott genannt wird, das Prädicat des Seins zukommt. Gott ist also auch hier das wirklich nominale, das unbestimmte pronominale „es" beim wirklichen Namen nennende Subject des Satzes; das „ist" hingegen die Aussage, das Prädicat. In der Ausdrucksform: „es ist ein Gott" dient das „es" nur dazu, das dem Prädicat nachgestellte Subject im Voraus anzudeuten, wie es in tausend anderen Sätzen geschieht, z. B. wenn wir sagen: „Es ist das Gerücht verbreitet", „Es ist ein Schuß gefallen" rc., was durchaus nichts Anderes bedeutet als: „Das Gerücht ist verbreitet", „Ein Schuß ist gefallen" u. s. w.

Daß also Herbart im Begriff des Seins bloß den Existenzbegriff erkannte und diesen als schlechthin unfähig, ein Was zu bezeichnen, gedacht wissen wollte, hatte seinen Grund theils in seiner irrthümlichen Auffassung der Existenzialsätze, theils darin, daß er sich durch seine Polemik gegen die Leibnitz-Wolff'sche Schule zu der falschen Annahme verführen ließ, es lasse sich der Begriff der Existenz, weil er in der That kein besonderes Prädicat ausdrückt, auch nicht

als allgemeines Prädicat gebrauchen. Hierin aber lag zugleich der Grund, weßhalb er ganz und gar die zweite und dritte der oben angeführten drei Bedeutungen des Seins verkannte und nicht einsah, daß er zu einer Annahme seiner vielen „Realen" gar nicht hätte kommen können, wenn er nicht vorher selbst alle durch die Erfahrung gegebenen Erscheinungen unter den Begriff des Seins als das ihnen allen zukommende Prädicat subsumirt und somit thatsächlich die Identität des Existenzbegriffs mit dem allgemeinen Prädicatsbegriff zugegeben hätte.

Die zweite der oben angeführten Bedeutungen des Seins — das Sein als allgemeines Prädicat oder als höchster Begriff der Induction — liegt den ontologischen Bestimmungen Hegel's zum Grunde. Es gilt ihm als die Qualität schlechthin, er sieht in ihm den Begriff aller Begriffe, und in diesem Betracht giebt er ihm auch in seinem System die Bedeutung des Ur- und Fundamentalbegriffs. Daneben aber kommt ihm der dem Sein ebenfalls inwohnende von Kant und Herbart urgirte Begriff der absoluten Position oder der nicht aufzuhebenden Existenz dergestalt in Vergessenheit, daß er behaupten kann, der Begriff des Seins als der Begriff schlechthin sei identisch mit dem Begriff des Nichts, dem contradictorischen Gegensatz des Begriffes der Existenz, ohne zu bedenken, daß er damit eigentlich auch den ihm ursprünglich beigelegten Begriff wieder aufhob. Daß Hegel zu dieser paradoxen und unhaltbaren Ansicht kommen konnte, hatte seinen Grund darin, daß er in Uebereinstimmung mit einer allerdings fast allgemein verbreiteten Anschauungsweise das Aufsteigen von den niederen zu den höheren Begriffen nur als einen Act der Abstraction betrachtete und demzufolge den höchsten und allgemeinsten Begriff auch als den abstractesten und leersten, ja als den schlechthin inhaltslosen ansah.

Diese Ansicht ist jedoch eine durchaus falsche und stützt sich nur auf eine irrthümliche Auslegung dessen, was man in der Logik als „Inhalt" eines Begriffes zu bezeichnen pflegt. Allerdings versteht man unter dem „Inhalt" eines Begriffes die Summe seiner Merkmale, und diese ist in der That in jedem höheren Begriff geringer als in den unter ihm liegenden niederen Begriffen. Für die Begriffsbestimmung des Adlers hab' ich mehr Merkmale nöthig als für

die des Vogels, für die des Vogels mehr als für die des Thieres ꝛc. In diesem Sinne genommen ist allerdings ein höherer Begriff inhaltsärmer als irgend einer der unter ihm liegenden; aber es ist eine Confusion dieser specifisch-logischen Terminologie mit dem allgemeinen Sprachgebrauch, wenn man um deßwillen den höheren Begriff überhaupt als den inhaltsärmeren ansieht. Was heißt denn Merkmal? Doch offenbar nur Beschränkung auf einen engeren Kreis, nur Zurückführung in engere Gränzen, also Begränzung. Jede Begränzung ist aber, wenn auch nicht absolute, doch relative Negation, und durch eine Negation kann selbstverständlich der wirkliche Inhalt eines Dings — d. h. das, was der gewöhnliche Sprachgebrauch unter „Inhalt" versteht — nicht vermehrt, sondern nur vermindert werden. Dadurch also, daß sich im niederen Begriff die Anzahl der Merkmale, also der Negationen, vermehrt, wird sein wirklicher Inhalt nicht vergrößert, sondern verringert, weil mit jedem neuen Merkmal nicht bloß vom Umfang als dem Umfassenden, sondern auch vom Gehalt des Umfangs als dem Umfaßten etwas mehr weggenommen wird. Umgekehrt muß also auch ein Begriff mit einer Verringerung seiner Merkmale, d. h. mit einer Hinwegräumung der ihn einengenden Schranken nicht bloß weiter, sondern auch um den vom hinzukommenden Umfang umschlossenen Inhalt inhaltreicher, oder — wenn wir der einmal eingebürgerten logischen Terminologie zu Liebe diesen Ausdruck vermeiden wollen — gehalt- und bedeutungsvoller werden. Ist dem aber so, dann muß auch der Begriff des Seins als der höchste und weiteste aller Begriffe nicht der leerste, sondern im Gegentheil der vollste Begriff sein, d. h. er muß ebenso alle übrigen Begriffe in sich tragen, wie jeder Gattungsbegriff die unter ihm liegenden Artbegriffe umschließt.

Freilich wird nicht selten auch das zwischen dem Gattungs- und Artbegriff bestehende Verhältniß so aufgefaßt, als ob der letztere im ersteren vernichtet würde. Dem ist aber thatsächlich nicht so. Indem ich mich z. B. vom Begriff der Eiche zum Begriff des Baumes erhebe, streiche ich keineswegs den Begriff der Eiche aus meiner Begriffswelt aus, sondern ich bringe ihn vielmehr innerhalb derselben ordnungsmäßig unter Dach und Fach, ich nehme ihn mit Allem, was ihm zukommt, neben den Begriffen der übrigen Baumarten in

den Begriff des Baumes mit auf, ich unterwerfe ihn also, genau genommen, nicht einer Abstraction, sondern einer Concretion; ich negire ihn nicht, sondern ich ponire, ich constituire ihn — wie daraus erhellt, daß sich, wenn ich mehreren Personen sage, ich habe einen Baum gesehen, jede einen anderen Baum in seiner ganzen specifischen Eigenthümlichkeit, der Eine eine Eiche, der Andere eine Tanne &c. darunter vorstellen kann. Daher ist denn auch der Begriff des Seins gerade dadurch, daß er der allgemeinste Begriff ist und als solcher jedes ihn von außenher begränzende Merkmal von sich ausschließt, keineswegs der abstracteste, sondern der concreteste, nicht der mit dem Nichts identische, sondern vielmehr umgekehrt der schlechthin positive Begriff; und hieraus erhellt zugleich, daß die erste und zweite seiner oben angeführten drei Bedeutungen im Wesen eins und unzertrennlich sind, d. h. daß derjenige Begriff, welcher die Bedeutung des allgemeinen Prädicats besitzt und als solcher der höchste Begriff der Induction ist, nothwendig auch als der Begriff der absoluten Position oder unbedingten Existenz betrachtet werden muß.

Hat Hegel den Begriff des Seins in den Begriff der nur subjectiven Abstraction und Negation aufgelöst, so haben dagegen andere Philosophen es darin versehen, daß sie ihn allzu objectiv gefaßt, nämlich das Sein als Gegensatz des Denkens genommen haben. Allerdings bildet das Sein das Object des Denkens und steht insofern dem Denken wie etwas Objectives dem Subjectiven gegenüber. Trotzdem aber ist das Denken nicht etwas selbstständig außer dem Sein Existirendes, sondern es bildet ein Element innerhalb des Seins, faßt sich selbst als solches auf und macht in und mit dem Sein auch sich selbst zum Object seiner Thätigkeit. Cogito, ergo sum, d. h. ich vermag mich nicht als denkend zu denken, ohne mich zugleich als seiend zu denken; ich rechne mein und eines jeden Anderen Denken mit zum Sein hinzu, sehe es nur als eine unter den verschiedenen Thätigkeiten des Seins an, ich fasse also entschieden den Begriff des Seins als einen den Begriff des Denkens mitumfassenden Begriff. Wenn daher gewisse Philosophen beide Begriffe noch auseinander halten und sie wie außereinanderliegende behandeln, so haben sie den Begriff des Seins noch nicht wirklich als den höchsten Begriff der Induction erfaßt, sondern vergessen, daß das denkende

Subject auch sich selbst unter das Seiende subsumirt, daß mithin das Sein seinem wahren und vollen Begriffe nach nicht bloß Inbegriff alles Objectiven, sondern auch alles Subjectiven ist.

Daß es der Philosophie bisher noch nicht gelungen ist, den Begriff des Seins in seinem vollen Umfange zu erfassen und festzuhalten, und daß man namentlich nicht dazu gelangt ist, die erste und zweite seiner Bedeutungen in ihrer Identität und Unzertrennlichkeit zu erkennen, hat seinen Grund hauptsächlich darin, daß man bisher der dritten seiner Bedeutungen, vermöge welcher es im Satze als sogenannte Copula fungirt, so gut wie gar keine Beachtung gewidmet und demzufolge das wahre Wesen derselben nicht erkannt hat. In der Regel hält man diese Erscheinungsweise des Seins in der Metaphysik gar keiner Erwähnung werth, oder fertigt sie als eine rein sprachliche Erscheinung, von der nur die Grammatik Notiz zu nehmen habe, kurz ab; die Grammatik aber begnügt sich ihrerseits wieder damit, das Verbum „sein" in dieser Function als verbum auxiliare von dem die Existenz bedeutenden „Sein", welches als solches verbum existentiae oder verbum substantivum genannt wird, zu unterscheiden, ohne sich auf eine tiefere Ergründung dieser verschiedenen Bedeutung und auf eine Nachweisung der ihr zum Grunde liegenden Einheit einzulassen.

Der Grundirrthum, der hierüber in der Logik und Metaphysik herrschend ist, besteht in der Annahme, daß das „ist" im Urtheil nur die Bedeutung eines rein-formellen Verknüpfungsmittels habe. So sagt z. B. H. Ritter in seinem „System der Logik und Metaphysik": „Subject und Prädicat werden als Bestandtheile des Urtheils betrachtet. Die formale Logik hat auch wohl die Copula als ein drittes Bestandtheil des Urtheils zu ihnen hinzugefügt. Es ist dagegen nicht allein einzuwenden, daß die Copula in den meisten Sätzen nicht einmal in der Rede als ein besonderer Bestandtheil auftritt, sondern auch, worauf wir das entscheidende Gewicht zu legen haben, daß sie nicht als Bestandtheil des Urtheils gedacht werden darf, weil sie die Verbindung zwischen den Bestandtheilen des Urtheils bezeichnet. Denn die Verbindung der Bestandtheile kann von keinem dritten Bestandtheile ausgehen, weil es sich nur neben die beiden anderen stellen und selbst wieder eine Verbindung mit den übrigen

fordern würde. Was man mit Recht Copula oder Verbindung zwischen Subject und Prädicat nennt, bildet nur den Zusammenhang zwischen den beiden Bestandtheilen des Urtheils, durch welchen sie erst in das Verhältniß von Subject und Prädicat zu einander treten, und gehört daher der Form, aber nicht den materiellen Bestandtheilen des Urtheils an".

Ebenso sieht Herbart in dem „ist" bloß die Verknüpfung von Subject und Prädicat und erklärt ausdrücklich, daß das „ist" in den kategorischen Urtheilen, wie „A ist B", durchaus kein Sein bedeute: denn in allen diesen Urtheilen werde das Subject A nicht absolut, sondern nur hypothetisch gesetzt, es werde z. B. mit dem Urtheil: „Der viereckige Cirkel ist unmöglich" sicherlich nicht das Vorhandensein des viereckigen Cirkels, sondern nur die Aufeinanderbeziehung dieses Begriffs und des Begriffes der Unmöglichkeit behauptet. Wenn aber in den Existentialsätzen, wie „Gott ist" oder „sunt homines", das „ist" oder „sunt" die Bedeutung der Existenz erhalte und selbst als Prädicat sich darstelle, so habe dies nichts weiter zu bedeuten, als daß sich der Begriff der Copula in das Zeichen vom Begriff des Seins verwandle; es sei also nicht gerechtfertigt, in diesen Sätzen den Begriff des Seins für das ursprüngliche Prädicat zu halten. Daß dies Wort, welches eigentlich nur Copula sei, scheinbar als Existenz- und Prädicatsbegriff fungire, rühre daher, daß der Prädicatsbegriff in jedem Satze als solcher allemal in beschränktem Sinne gedacht werde, nämlich nur insofern, als er an das bestimmte Subject angeknüpft werden solle. Die Beschränkung des Prädicats richte sich daher ganz nach dem Subject; sie müsse mit ihm wachsen und abnehmen. Die freie Stellung des Prädicats im Urtheile müsse daher ihr Maximum erreichen, wenn der Inhalt des Subjectsbegriffs verschwinde, z. B. in Sätzen wie „es blitzt" und in den eigentlichen Existentialsätzen. In solchen Fällen scheine das Urtheil ganz gestört, weil sein wesentlicher Bestandtheil, das Subject, nicht vorhanden sei. Aber es trete etwas Anderes an dessen Platz; das Prädicat nämlich werde jetzt unbeschränkt, unbedingt aufgestellt; nicht als ein Begriff, der an einen anderen solle angelehnt werden, noch auch als ein solcher, dem es selbst zur Stütze dienen solle, weil es sonst die Stelle des Subjects einnehmen müßte. Daher lasse man die gewöhnliche

Form der Aufstellung bestehen, man lasse zum Zeichen derselben eine Copula vorhanden sein; aber diese habe jetzt nichts weiter zu bezeichnen als: „dieser Begriff hat nichts, woran er als Prädicat sich anlehne; nichts, was seine Bedeutung beschränkte; er steht für sich allein und selbstständig da". Und dieses sei der Aufschluß über die Verwandtschaft der Copula mit dem Begriff des Seins.

Daß diese höchst gekünstelte, z. Th. schon oben widerlegte Erklärung nicht ausreicht, die durch alle Sprachen denkender Völker hindurchgehende Benutzung eines und desselben Wortes zur Copula und zur Bezeichnung des Existenzbegriffes begreiflich zu machen, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung: denn beruhte wirklich die Verwandtschaft der Copula mit dem Begriff des Seins nur hierauf, so wäre sie in der That nicht größer als die des Strickes mit dem Ochsen, der als unbeschränkt hingestellt erscheint, wenn kein Pfahl da ist, an den der Ochse angebunden werden könnte. Das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat bloß als eine Aneinanderknüpfung zweier Begriffe zu betrachten, ist überhaupt eine sehr oberflächliche Auffassung des Urtheils. Weit näher ist in dieser Beziehung Hegel der Wahrheit gekommen, wenn er als das gemeingültige Schema für alle Urtheile aufstellt: „Das Einzelne ist das Allgemeine". Zu verwundern ist nur, daß er bei dieser richtigen Erkenntniß nicht auch eingesehen hat, daß das Allgemeine bereits im „ist" liegt und daß das Schema auch bloß lauten könnte: „Das Einzelne ist", sondern die Meinung hegt, in dem „ist" sei nur die Bezeichnung der Identität zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen enthalten, was zwar richtig ist, aber eben nur daraus folgt, daß das Allgemeine als solches etwas ist, mit dem jedes Einzelne nothwendig in irgend einem Punkte coincidiren muß. Aber da Hegel zwar das Sein als das Allgemeine, zugleich aber auch als die leere Abstraction, als das Nichts betrachtete, konnte er freilich über die positiv zusammenfassende Bedeutung des „ist" zu keiner vollen Klarheit gelangen.

Bei der Art und Weise, wie man bisher das als Copula fungirende „ist" aufgefaßt hat, vermag sich also die Ontologie noch nicht zu beruhigen, denn augenscheinlich ist das Sein erst dann ganz und vollständig begriffen, wenn man es in allen seinen Functionen erkennt und den einheitlichen Grund und Zusammenhang derselben

durchschaut hat. Daß die beiden ersten Bedeutungen des Seins nicht voneinander verschieden, sondern bei genauer Betrachtung identisch sind, hat sich uns bereits oben ergeben, indem wir erkannten, daß ein Begriff, welcher der Begriff des Alles umfassenden Prädicats ist, jede beschränkende Bestimmung, jede Negation von sich ausschließt und mithin zugleich der Begriff der absoluten Position, der unbedingten Existenz ist. Nicht minder leicht ist aber auch der einheitliche Zusammenhang der zweiten und dritten Bedeutung zu begreifen: denn es leuchtet ohne Weiteres ein, daß ein Begriff, der alle übrigen in sich zusammenfaßt, auch derjenige Begriff sein muß, durch den sich allein irgend ein beliebiger Subjectsbegriff mit irgend einem beliebigen Prädicatsbegriff verbinden läßt, weil eben alle einzelnen und besonderen Begriffe nur durch den sie alle zusammenfassenden Prädicatsbegriff zusammengehalten werden.

Jeder Satz, jedes Urtheil ist die Unterordnung eines Subjectsbegriffs unter einen Prädicatsbegriff. Der Subjectsbegriff wird mithin stets als der engere, niedere, der Prädicatsbegriff als der weitere, höhere gedacht. Ich kann daher keinen Satz bilden, keinen Gedanken denken, ohne mich aus den Gränzen irgend eines Subjectsbegriffes in eine weitere Sphäre zu begeben. Diese weitere Sphäre ist aber nothwendig zugleich ein Theil der allumfassenden Sphäre, und ehe ich mir die Gränzen, welche auch diese weitere Sphäre umschließen, zum Bewußtsein zu bringen vermag, werde ich nicht umhin können, sie zunächst nur als einen Theil der allumfassenden Sphäre zu denken. Gesetzt, es kommt mir zum ersten Mal ein mir völlig unbekannter Gegenstand vor Augen und ich gehe darauf aus, zu ihm als dem Subjectsbegriff den Prädicatsbegriff zu suchen, so werde ich am unmittelbarsten von ihm aussagen können, daß er ein Ding, d. h. etwas Seiendes (ens) ist, also gerade den allgemeinsten Prädicatsbegriff früher für ihn finden, als irgend einen näher bestimmten, geradeso wie sich irgend ein Denkobject leichter für ein Thier oder eine Pflanze überhaupt, als für irgend ein besonderes Thier oder eine besondere Pflanze, z. B. für ein Insect, für eine Orchidee oder dergleichen erkennen läßt. Der Anfang, die nothwendige Voraussetzung jedes Urtheils, jedes Gedankens besteht daher darin, daß man dem gerade vorliegenden, an sich nur hypothetisch

gedachten Subjectsbegriff einen Platz in der ganz allgemeinen Sphäre des Seins überhaupt einräumt, d. h. von dem, was er bezeichnet, nur aussagt, daß es überhaupt ist, daß es als irgend etwas, als ein Seiendes (ens) gedacht werden muß. Erst nachdem dieses geschehen, vermag man alsdann zu einer noch näheren Bestimmung des Subjectsbegriffes fortzuschreiten und auch anzugeben, was das Subject ist, d. h. die besondere Region oder Abtheilung der allgemeinen Sphäre zu nennen, von welcher gerade das in Rede stehende Subject umschlossen wird. Spreche ich also z. B. den Satz aus: „Berlin ist eine Stadt", so ist dabei der Hergang folgender. So lange ich bloß das Subject „Berlin" nenne, ist dies eben nichts weiter als die Angabe eines durch das Denken gesetzten Begriffs, wobei weder ausgesprochen wird, ob das damit Gemeinte ist, noch was dasselbe ist. Die Setzung des Subjects als solchen ist also noch keine eigentliche Position, sondern nur eine Supposition, keine Thesis, sondern nur eine Hypothesis, indem man sich die Freiheit vorbehält, dieselbe ebensowohl zurücknehmen zu können, als gelten zu lassen, sie ebensowohl für etwas Nichtseiendes, wie für etwas Seiendes erklären zu dürfen. Von der Setzung des Subjects als solchen gilt also das, was Herbart von dem ganzen kategorischen Urtheil behauptet; es wird mit derselben durchaus noch nicht die Existenz des Subjects ausgesprochen. Anders aber wird es, sobald zum Subject das „ist" hinzugefügt wird. Sowie ich sage: „Berlin ist", drücke ich damit aus, daß Berlin auf das ganz allgemeine Prädicat alles Seienden einen Anspruch hat, daß es selbst in die Sphäre des Seins hineinfällt, selbst ein Seiendes ist, mit einem Worte, daß es existirt. Ich bin also von der bloßen Nennung zu einer Anerkennung, von einer bloßen Supposition zur wirklichen Position fortgeschritten, die, wenn sie nicht gelten soll, nun durch Hinzufügung eines „nicht" wieder aufgehoben werden muß, oder wenn man ihr nur eine bedingte Geltung zugestehen will, irgend eines anderen limitirendes Zusatzes bedarf. Alle Subjectsbegriffe, mit alleiniger Ausnahme solcher, welche dem Begriff des allumfassenden Seins selbst adäquat sind (z. B. Gott, das Absolute u. s. w.) vermögen von uns nicht in unbedingtem, sondern nur in bedingtem Sinne gesetzt zu werden. Daher vermag sich das Denken bei der Einreihung

des Subjects in das Sein überhaupt in der Regel nicht zu beruhigen. Ein Satz, wie „Berlin ist" gilt ihm daher nur als Basis für die Erkenntniß dessen, was Berlin innerhalb des allgemeinen Seins ist, und darum fügt es nun zum allgemeinen Prädicat „ist" ein dasselbe limitirendes, besonderes Prädicat hinzu, und wählt zu demselben natürlich ein solches, in dessen Umfang ihm der Subjectsbegriff zu liegen scheint, z. B. für „Berlin" das Prädicat „Stadt". Auch der Umfang dieses engeren Prädicats kann ihm noch zu weit erscheinen, und es wird in diesem Fall auch dieses durch Hinzufügung limitirender Bestimmungen noch mehr zu verengen suchen, und sich vollkommen erst dann befriedigt fühlen, wenn es, wie es durch die Definition oder Begriffsbestimmung geschieht, den ursprünglich in unbeschränkter Allgemeinheit gedachten Prädicatsbegriff durch Hinzufügung von Terminationen und Limitationen zuletzt wieder auf die Gränzen des Subjectsbegriffes zurückgeführt, z. B. von Berlin gesagt hat: „Berlin ist die Hauptstadt Preußens."

Hierin und in nichts Anderem liegt der Grund, warum in jedem Gedanken dem Subjectsbegriff stets und nothwendig zunächst ein „ist" folgen muß, möge dasselbe offen oder in einem anderen Verbum finitum versteckt erscheinen. Dieses gemeinhin als Copula bezeichnete „ist" hat also durchaus keine andere Bedeutung als die des schlechthin allgemeinen Prädicats. Mithin ist die dritte Bedeutung des Seins von der ersten und zweiten Bedeutung desselben durchaus nicht verschieden, sondern nur eine eigenthümliche Form dessen, was das Sein seinem Wesen nach in allen drei Bedeutungen ist, diejenige Form nämlich, vermöge welcher der allumfassende Begriff auch in jedem einzelnen Fall jedes Einzelne mit seinen besonderen Art- und Gattungsbegriffen verknüpft. Sofern aber diese Verknüpfung des Einzelnen mit dem Besonderen durch das Allgemeine nicht bloß in der Sprache oder im Denken, sondern auch außer uns in der objectiven Welt besteht, d. h. sofern alle auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Gedanken nur Reflexe von Vorgängen sind, in welchen ebenfalls irgend ein einzelnes Ding mit einem nicht bloß ihm, sondern auch anderen Dingen zukommenden, also umfangreicheren Sein innerhalb und vermittelst des schlechthin allgemeinen Seins (z. B. das Rosesein mit dem Rothsein oder

Blühendsein durch das Sein überhaupt) in Verbindung gebracht wird, muß das als Copula fungirende „ist" keineswegs bloß als eine sprachliche oder logische, sondern auch als eine reale, als eine physische und metaphysische Form des Seins angesehen und mit in Untersuchung gezogen werden; ja genau genommen ist diese dritte, bisher mehr oder minder übersehene Form die wichtigste von allen, weil sie in der That das Band ist, durch welches sich das allgemeine Sein mit jedem einzelnen Seienden in jedem Punkte des Raumes und jedem Momente der Zeit nicht bloß begrifflich, sondern thatsächlich in stets neuer Weise zusammenfaßt.

Seinem innersten Wesen nach ist also der Begriff des Seins in allen seinen verschiedenen Functionen ein- und derselbe, und dieses sein einheitliches Wesen läßt sich von uns am unmittelbarsten und deutlichsten erkennen, wenn wir ihn als den Alles umfassenden Begriff denken, denn als solcher ist er zugleich der Begriff der absoluten Position, der höchste Begriff der Induction und das copulative Band aller übrigen Begriffe. Die Unterschiede im Begriff des Seins sind daher keine wesentlichen, sondern nur scheinbare und formelle. Wenn sich uns daher das Sein trotz dieser seiner Wesenseinheit auch als eine unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner und verschiedener Seiender darstellt, so dürfen diese verschiedenen Seienden nicht als absolut verschiedene und schlechthin getrennt und unabhängig von einander bestehende Wesen, sondern nur als relativ verschiedene und bei ihrer Verschiedenheit fort und fort in stetigem Zusammenhange und ununterbrochener Wechselbeziehung stehende Erscheinungsweisen oder Formen eines und desselben Urwesens gedacht werden. Das ursprünglichste und tiefste aller ontologischen Probleme, nämlich die Frage, ob das Sein unserem Denken gemäß Eins oder unserer sinnlichen Wahrnehmung gemäß Vieles sei, werden wir also dadurch lösen müssen, daß wir sagen: es ist **Eins und Vieles zugleich**, nämlich **Eins** dem **Wesen** und **Vieles** der **Form** nach.

Aber — kann man fragen — wird hiedurch der Widerspruch, dessen Lösung wir erstreben, wirklich gelöst? Haben wir damit, daß wir die Einheit des Wesens behaupten, daneben aber eine Vielheit und Verschiedenheit der Form gelten lassen, eine wirkliche Einheit

gewonnen, oder nicht vielmehr einen neuen Dualismus gesetzt, nämlich den zwischen Wesen und Form? Die vollständige Beantwortung dieser Frage kann erst später gegeben werden, wenn zuvor die Unterschiede der drei Formen und ihr Verhältniß zu einander näher erörtert ist. Nur vorläufig sei daher hier Folgendes angedeutet.

Die Form irgend eines Dings ist überhaupt nicht etwas vom Wesen dieses Dings wirklich Verschiedenes, sondern vielmehr dasjenige, was das Sein und Wesen dieses Dings dadurch bestimmt, daß es dasselbe vom Sein und Wesen anderer Dinge abgränzt und unterscheidet. Ist also von einer Form des Seins als des allumfassenden Begriffs die Rede, so kann damit eben nur einerseits die Abgränzung desselben vom Nichtsein, also seine alles positiv Seiende in sich zur Einheit zusammenfassende Universalität, andererseits die Unterscheidung dieses einheitlichen, universellen Seins von jedem Einzelnen der in ihm unterscheidbaren unendlich Vielen, oder drittens die Wiederaufhebung auch dieses zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen gesetzten Unterschiedes gemeint sein. Dies sind aber eben die drei Formen, in welchen das Sein einerseits als „Sein an sich", andererseits als der „Complex des Seienden", und drittens als das unaufhörliche, in jedem Moment thatsächlich sich vollziehende Ineinanderübergehen des Seins und des Seienden gedacht wird, und welche alle drei darin übereinstimmen, daß sie das Sein als das schlechthin Allgemeine, sich in unendlich Vieles Zerlegende und dies Viele wieder in sich Zusammenfassende bestimmen. Jede dieser Formen des Seins hat daher mit dem, was an den Einzeldingen die Form genannt wird, das gemein, daß sie ebenfalls eine Bestimmung und Umgränzung des Seins, mithin, wie jede Determination, auch eine Negation ist; sie unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß dasjenige, was sie vom Sein abgränzt, nur das Nichtsein, und das, was sie von ihm unterscheidet, nur das in ihre Universalität mit hineinfallende, also zu ihr gehörige Einzelne ist. Mithin liegt in keiner dieser das Sein bestimmenden Formen eine wirkliche Negation, sondern vielmehr nur eine Negation der Negation, d. i. eine Verneinung des Nichtseins überhaupt oder des theilweisen Nichtseins der Einzeldinge, es besteht mithin zwischen den Formen des Seins und dem Wesen des Seins durchaus kein Widerspruch oder nur ein

das Wesen derselben alterirender Unterschied. Gründlich betrachtet ist vielmehr die Form des universellen wie des einzelnen Seins die unaufhörliche Negation nur ihrer selbst, freilich um sich ebenso unaufhörlich stets neu zu poniren, also **unausgesetzter Formenwechsel, unablässige Metamorphose**, und eben dadurch die beständige, fort und fort sich erneuende und verjüngende **Affirmation des Wesens**.

Daß die Veränderlichkeit der Form mit der Einheit des Wesens nicht im Widerspruch steht, läßt sich schon daraus entnehmen, daß wir sogar im Gebiet der Einzelerscheinungen ein Ding trotz seiner Formveränderungen so lange als dasselbe erkennen, als durch dieselben der einheitliche Begriff, den wir uns von dem Dinge gemacht haben, nicht aufgehoben wird. So sehen wir z. B. keinen Widerspruch darin, daß die Zahl 12 nicht bloß als 12, sondern auch als $6+6$, $5+7$, $4+8$ rc., ferner als $15-3$, 4×3, $^{60}/_{5}$, $\sqrt{144}$, und so noch in unendlich vielen anderen Formen gedacht werden kann. Wir betrachten sie in allen diesen Formen ihrem eigentlichen Werthe nach als dasselbe, sehen also in der Veränderlichkeit der Form nichts, wodurch die Einheit des Wesens aufgehoben würde. Ebenso betrachten wir ein Pfund Gold als dasselbe Gold, gleichviel ob dasselbe die Form einer Kugel, eines Würfels oder irgend einer anderen Figur erhält; ja selbst Erscheinungen, welche Formbegriffen entsprechen, scheinen uns durch Veränderungen, die den Begriff nicht aufheben, in ihrem Wesen nicht alterirt zu werden, wie wir z. B. ein Viereck immer noch als Viereck gelten lassen, gleichviel, ob es ein Quadrat oder Oblongum, ein Rhombus oder Rhomboid, ein Trapez oder Trapezoid ist.

Die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Form steht also mit der Einheit des Wesens, welche wir im Begriff des Seins nachgewiesen haben, nicht im Widerspruch; vielmehr müssen wir sagen, daß gerade die immerfort sich verwirklichende Möglichkeit des Seins, sich in unendlich vielen und verschiedenen Formen darzustellen, das einheitliche und beständige Wesen des Seins ausmacht. Ist dem aber so, dann kann, wie gesagt, alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit des Seienden nur in dem Wesen des Seins selbst ihren Grund haben, es muß also die Einheit des Seins, wie wir

sie kennen gelernt haben, von vornherein als eine differenzirungsfähige, mithin nicht als eine auch formell in sich abgeschlossene, sondern vielmehr entwicklungsfähige, folglich als der einheitliche Urgrund und Inbegriff aller möglichen Formen angesehen werden.

Zeigt sich nun bei einer empirischen Betrachtung der einzelnen Formen, daß dieselben nicht alle gleich einfach und ursprünglich sind, sondern daß complicirtere aus einfacheren hervorgehen und mehr entwickelte auf minder entwickelte zurückdeuten, und entspringt hieraus für uns das Bedürfniß, behufs der Erklärung der unmittelbar gegebenen Formen zu immer tiefer liegenden und primitiveren Formen hinabzusteigen und endlich die Urformen, aus denen sich alle übrigen entwickelt haben und auf die sich alle übrigen müssen zurückführen lassen, zu erkennen: so läßt sich a priori annehmen, daß diese Urformen keine anderen sein können als diejenigen, die unmittelbar im Wesen des allumfassenden Seins selbst begründet sind, und diese können wiederum keine anderen sein als diejenigen, die den oben besprochenen drei Bedeutungen des Seins, also dem Sein, sofern es 1) die Existenz überhaupt, 2) den Complex alles Seienden, und 3) die Alles mit Allem verknüpfende Copula bedeutet, zum Grunde liegen.

Wir haben oben diese drei Bedeutungen nur von Seiten ihres Inhalts betrachtet und gezeigt, daß sie in diesem Betracht identisch sind. Es gilt nun zu zeigen, daß dieselben, soweit sie als verschieden gefaßt werden, wirklich nur verschiedene Formen, und zwar die Ur- und Grundformen des Seins sind, also diejenigen, auf die sich ohne Ausnahme alle übrigen Formen, mithin überhaupt alle verschiedenen Erscheinungen zurückführen lassen müssen.

Diese Aufgabe vermögen wir am einfachsten und überzeugendsten zu lösen, wenn wir uns wieder zur Beobachtung des Seins im Gebiet der Sprache wenden, denn hier stellt sich uns sofort mit Evidenz heraus, daß sich das Verbum „Sein", ohne dadurch die Einheit seines Begriffs einzubüßen, in einer nicht geringen Anzahl verschiedener Formen darzustellen vermag und daß sich alle diese Formen zuletzt auf drei Hauptformen zurückführen lassen, die in ihrer Bedeutung mit den oben erörterten drei Grundbedeutungen des Seins zusammenfallen.

Diese drei Hauptformen sind:

1) das Sein in der infinitivischen Form, wozu auch das Supinum und Gerundium gehören; also das Sein als „sein".
2) das Sein in der participialen Form, d. i. das Sein als „Seiendes";
3) das Sein in der Form des Verbum finitum, wozu bekanntlich alle Temporal-, Numerus- und Personalformen des Indicativs, Conjunctivs und Imperativs gehören, also das Sein als „ist", „war", „wird sein" u. s. w.

Diese drei Formen schließen sich als Formen gegenseitig aus: denn sofern das Sein in irgend einer derselben erscheint, erscheint es nicht zugleich in einer der beiden anderen; es läßt sich also keine derselben unter eine der beiden anderen subsumiren, obschon sie, eben weil sie bloße Formen eines und desselben Begriffs sind, in einander übergehen und ihre Rollen vertauschen können. Erhellt hieraus, daß sich die verschiedenen Formen des Seins auf keine geringere Anzahl reduciren lassen, so ist nicht minder gewiß, daß es außer ihnen keine vierte giebt, die nicht unter eine von diesen dreien fiele: denn so groß auch die Zahl der nicht-infinitivischen und nicht-participialen Formen ist: es ist jede derselben nur eine modale oder temporale, numerale oder personale Modification des „ist", sie haben sämmtlich das Gemeinsame, daß sie, wie das „ist", das Sein in seiner copulativen Function darstellen und sie sind daher auch stets von der Grammatik unter den gemeinsamen Namen des „Verbum finitum" zusammengefaßt. Jedenfalls besitzt also das Verbum Sein nicht mehr und nicht weniger Formen als gerade diese drei. Da aber die Sprache der universellste Ausdruck aller der Formen ist, in denen das Sein selbst dem denkenden Sein zum Bewußtsein gekommen ist, so läßt sich schon hieraus schließen, daß wir in jenen drei sprachlichen Formen des Wortes, welches das Sein bedeutet, auch die drei Grundformen des Seins selbst besitzen. Daß dem wirklich so ist, wird eine nähere Betrachtung derselben zeigen.

Der ersten dieser Formen bedienen wir uns, wenn wir nicht von irgend einem einzelnen Seienden und dem, wodurch sich dieses einzelne Seiende von anderen einzelnen Seienden unterscheidet, sondern vom Sein überhaupt, von dem, was das Sein als solches ist,

sprechen wollen. Unter dem Sein als Sein verstehen wir also nicht dasjenige, wodurch das Seiende ein besonderes Seiendes ist, sondern dasjenige, wodurch es ein Seiendes überhaupt ist. Jedes Seiende, gleichviel was für ein Seiendes es sein möge, ist aber ein Seiendes überhaupt dadurch, daß es ist, d. h. daß es nicht nichts ist, daß es sich nur als unbedingt positiv, schlechterdings nicht als negativ denken läßt, oder mit einem Worte, daß es existirt. Der Begriff des Seins in der Form des „Seins" ist also gleichbedeutend mit dem Begriff der Existenz oder der absoluten Positivität. Wir sehen also, daß die erste unter den drei oben erörterten Bedeutungen des Seins mit der in der Form des Infinitivs enthaltenen Bedeutung zusammenfällt. Daß diese Form die infinitivische heißt, ist dieser Bedeutung vollkommen entsprechend; denn sobald wir das Sein nur als Existenz überhaupt fassen, fassen wir es unmittelbar in seiner unendlichen, unbestimmten Allgemeinheit, d. h. wir sehen dabei von den einzelnen Seienden als etwanigen Bedingungen des Seins völlig ab, betrachten also nicht die specifische Besonderheit irgend eines Seienden als eine Bedingung des Seins, sondern erblicken umgekehrt die Bedingung aller Seienden im Sein selbst, fassen also das Sein qua solches als schlechthin unbedingt, unbegränzt und unbestimmt, oder richtiger als nur durch sich selbst bedingt und bestimmt, d. h. das, was es ist, nur durch sich selbst seiend. In diesem Sinne ist das Sein als solches die Indifferenzirung aller bloß specifischen Qualitäten, aber eben dadurch die alle besonderen Qualitäten noch ununterschieden in sich bergende Urqualität. Weit entfernt also, daß das Sein als solches, wie Kant und Herbart will, gar keine Qualität sei, ist es vielmehr die Qualität schlechthin, d. h. die auf reiner Selbstbestimmung beruhende Bestimmtheit.

Der zweiten Form des Seins bedienen wir uns, wenn wir es in Bezug auf seine Besonderung und Particularisation fassen, und darum wird diese Form wieder sehr bezeichnend die participiale Form genannt. Was wir nämlich ein „Seiendes" nennen, betrachten wir nicht als das Sein selbst, sondern nur als etwas am Sein Theilnehmendes, Participirendes; und wir nennen es ein Seiendes nur mit dem Nebengedanken, daß außer ihm noch

viel anderes Seiendes existirt und daß wir zu der Zusammenfassung an sich verschiedener Erscheinungen unter den gemeinsamen Namen des Seienden nur auf dem Wege der Induction, d. i. durch Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Unterschiedenen zum Ununterschiedenen, vom Endlichen zum Unendlichen gelangen. Hieraus erhellt, daß die Bedeutung der participialen Form des Seins mit derjenigen zusammenfällt, in welcher das Sein als höchster Begriff der Induction, als allgemeines Prädicat für alle möglichen Subjectsbegriffe gedacht wird. Das einzelne Seiende gilt uns daher stets als etwas von engerem, begränztem Umfange; es macht erst mit dem außer ihm liegenden und ihm zur Begränzung dienenden übrigen Seienden zusammengenommen den das Sein ausfüllenden Inhalt aus. Sofern nun das Seiende zusammengenommen als Inhalt oder Bestand, d. i. als Complex der Bestandtheile des Seins gedacht wird, stellt sich die Vorstellung ein, daß das Sein in der ersten Form, das Sein als Qualität, ohne diesen Inhalt inhaltslos, ein leerer Begriff sein würde. Nach dieser Vorstellungsweise wird also, im Gegensatz zu der obigen, das Sein als bedingt durch das Seiende gedacht, mithin das Seiende zwar nicht in seiner Vereinzelung, aber doch in seinem Complex als die Bedingung und Voraussetzung des Seins angesehen. In der Form des „Seienden" wird also das Sein nicht unmittelbar als Qualität, sondern als Träger und Unterlage der Qualität, oder mit einem Worte als Substanz gedacht. Die Substanz oder Totalität der einzelnen Bestandtheile läßt sich aber wieder nicht ohne diese einzelnen Bestandtheile denken; mithin müssen diese wieder als Träger der Gesammtsubstanz oder als Einzelsubstanzen, mithin alles und jedes Seiende als substantiell gedacht werden, während das Sein in der ersten Form umgekehrt als qualitativ gedacht wird. Sein und Seiendes verhalten sich also zu einander wie Qualität und Substanz, d. h. das Sein ist die Qualität des Seienden, und das Seiende ist die Substanz des Seins. Beide Begriffe bedingen einander gegenseitig, d. h. man kann das Sein nicht in der einen Form denken, ohne es zugleich in der anderen zu denken, weil es eben im Wesen des Seins liegt, dem Wesen nach Eins, der Form nach Verschiedenes zu sein. Demgemäß läßt sich denn nicht bloß das Sein überhaupt

als die Identität von Qualität und Substanz denken, sondern es muß auch jedes Seiende von begränztem Umfange als ein Inbegriff von Qualität und Substanz angesehen werden, d. h. sofern es als Bestandtheil zum Inhalt des Seins gehört, ist es als substantiell, dagegen, sofern es selbst einen Inhalt hat und diesen in sich zur Einheit und Unterschiedslosigkeit zusammenfaßt, ist es als qualitativ zu denken. So wird z. B. der Baum als Substanz gedacht, sofern er den Begriff des allgemeinen Seins mit ausfüllen hilft, dagegen als Qualität, sofern er für die einzelnen Bäume der Gemeinbegriff, der Inbegriff ihrer wesentlichen Qualitäten, das ihnen allen zukommende „Baumsein" ist.

In der dritten Form — als „ist" — fassen wir das Sein, wie es sich selbst als „Seiendes" mit sich selbst als „Sein" durch sich selbst als „ist" vereinigt und zusammenfaßt, mithin den Unterschied seiner infinitivischen und participialen, seiner qualitativen und substantiellen Form thatsächlich aufhebt und zwar in einer stetigen und unendlichen Reihenfolge von Vereinigungsacten zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, dem Unendlichen und Endlichen, dergestalt, daß das Unendliche im Endlichen, wie das Endliche im Unendlichen enthalten zu sein scheint. Dies ist die Form, in welcher sich das Sein fort und fort in jedem Seienden, also in jedem seiner Bestandtheile bethätigt, in der es zu einem continuirlich sich fortsetzenden Geschehen wird, und daher wollen wir sie die actuelle oder geschichtliche Form des Seins nennen. Sofern das Sein und das Seiende ist, zeigt es sich in ewigem, stets wechselndem und im Wechsel doch beharrlichem Flusse und zwar ebensowohl im Bereiche der Subjectivität, wie in dem der Objectivität. Denn es bildet als solches den Kern und Vereinigungspunkt jedes Gedankens, weil kein Gedanke gedacht und ausgesprochen werden kann, ohne ein entweder klar hervortretendes oder in einem anderen Verbum finitum versteckt liegendes „ist". Und ebenso bildet es den Kern und Mittelpunkt jedes objectiven Acts, weil kein Baum blüht, kein Löwe brüllt, kurz kein Ding sich irgendwie bethätigt, wenn es nicht zugleich ist. Es bedarf also keiner weiteren Erwähnung, daß die Bedeutung des Seins in dieser Form keine andere ist als diejenige, in welcher es als Copula fungirt, d. i. in welcher es die bloß formale Differenz

der beiden ersten Formen dadurch aufhebt, daß es, wie in jedem Gedanken ein Subject mit einem Prädicat, so überhaupt in jedem Geschehen ein Ding mit einer Eigenschaft, eine Substanz mit einer Qualität, ein Einzelnes mit einem Allgemeinen, ein Seiendes mit dem Sein, d. h. sich selbst in der einen Form mit sich selbst in der anderen Form verbindet. Daß aber auch diese Bedeutung im Wesentlichen keine andere ist, als diejenige der beiden ersten Formen, weil das Sein als Copula nur fungirt, sofern es als allumfassender Begriff das schlechthin allgemeine Prädicat für sämmtliche Subjecte und demzufolge die unumgängliche Durchgangssphäre zwischen diesen und ihren besonderen Prädicaten ist, haben wir bereits oben nachgewiesen.

So haben sich uns also auf doppeltem Wege, einmal durch Vergleichung der scheinbar verschiedenen Bedeutungen des Seins, sodann durch Beleuchtung der in der Sprache sich kundgebenden Formen des Seins, drei im Wesen identische Ur- und Grundformen des Seins ergeben, nämlich:

1) das Sein als „Sein", d. i. als Existenz oder schlechthin allgemeine Qualität;
2) das Sein als „Seiendes", d. i. als Inbegriff aller an der allgemeinen Qualität participirenden Substanzen;
3) das Sein als „Ist", d. i. als das wirkliche actuelle Geschehen, durch welches fort und fort der formelle Unterschied zwischen Substanzen und Qualität wieder aufgehoben wird.

Diese drei Formen des Seins sind nicht auf speculativem, sondern auf rein empirischem Wege, d. i. durch Beobachtung und Vergleichung derjenigen Bedeutungen und Formen, denen wir theils im vulgären, theils im wissenschaftlichen Sprachgebrauch begegnen, gewonnen worden. Es gilt nun zu zeigen, daß wir auch auf rein dialektischem und apriorischem Wege zu keinem anderen Resultat zu gelangen vermögen. Zum Theil läßt sich dies schon aus der bisherigen Darlegung erkennen, weil die Begriffe Qualität, Substanz und Actualität von jeher zu den allgemeinsten und ursprünglichsten aller Begriffe gerechnet sind; es wird aber noch deutlicher hervortreten, wenn wir uns zum Bewußtsein bringen, daß sie auf den drei einzig möglichen Verhältnissen beruhen, in denen überhaupt ein Seiendes gedacht werden kann.

Tritt nämlich irgend etwas, was es auch sein möge, in die Sphäre unseres Bewußtseins, so kann dasselbe schlechterdings nur in drei verschiedenen Beziehungen gedacht werden, nämlich:

1) rein in Beziehung auf sich selbst, d. h. abgesehen und isolirt von jedem Anderen, sowohl dem außer ihm liegenden, wie dem in ihm liegenden;
2) in Beziehung auf ein ihm Beigeordnetes, d. h. auf ein Anderes, welches als solches außer und neben ihm existirt und mit welchem es zusammen im Kreise eines sie beide umfassenden Höheren oder Allgemeineren liegt;
3) in Beziehung auf ein ihm Ueber- oder Untergeordnetes, d. h. entweder auf ein Höheres, Allgemeineres, von welchem es nebst Anderen umfaßt wird, oder auf ein Nieders, Begränzteres, zu welchem es sich selbst als das es Umfassende verhält.

Eine vierte Beziehung, die nicht in einer von diesen dreien mit enthalten wäre oder nicht als eine bloße Combination derselben erschiene, ist schlechthin undenkbar; wir haben also hier die drei allein möglichen Urverhältnisse vor uns, nämlich:

1) das Verhältniß der absoluten, schlechthin beziehungslosen Selbstständigkeit;
2) das Verhältniß der parataktischen Wechselbeziehung;
3) das Verhältniß der hypotaktischen Wechselbeziehung.

Vergleichen wir nun diese drei Urverhältnisse mit den oben entwickelten drei Grundformen des Seins, so springt die Identität beider sofort in die Augen.

Nach dem ersten Verhältniß nämlich vermögen wir, streng genommen, nur das Sein als Sein zu denken, oder, wenn wir irgend ein Einzelnes oder Seiendes so denken, so abstrahiren wir eben davon, daß es bloß ein Einzelnes, neben welchem noch Anderes existirt, ist, wir fassen es in diesem Falle selbst als das Sein schlechthin. Etwas als Sein schlechthin denken und etwas rein in Beziehung auf sich selbst, rein für sich denken ist also Ein- und Dasselbe: denn was ich rein für sich denke, denke ich als dasjenige außer welchem nichts Anderes ist, was also selbst Alles und zugleich das Einzige (ἓν καὶ πᾶν) ist. Dies läßt sich aber nur von dem

Sein als solchem, nur von der Existenz selbst als der Alles in sich vereinigenden Qualität behaupten.

Nach dem zweiten Verhältniß hingegen denken wir etwas dann, wenn wir es als Seiendes denken: denn sobald wir etwas ein Seiendes nennen, haben wir dabei stets eine Mehrheit von Seienden vor Augen, innerhalb welcher das eine Seiende ein Anderes als ein anderes Seiendes ist, in seiner Existenz nicht mit diesem zusammenfällt, sondern außer und neben ihm existirt. Wir erblicken also im Seienden oder in den verschiedenen Substanzen etwas sich gegenseitig Begränzendes, etwas zu einander im Verhältniß der Parataxis Stehendes.

Dem dritten Verhältniß endlich entspricht das als „Ist" gedachte Sein. Denn im „Ist" denken wir nicht bloß ein Seiendes, noch auch bloß das Sein schlechthin, sondern beide zugleich; wir wenden diese Form nur an, wenn wir irgend ein Seiendes mit dem Sein als solchem verbinden, wenn wir einen engeren Subjectsbegriff dem schlechthin allgemeinsten Prädicatsbegriff unterordnen, subsumiren wollen. Offenbar fassen wir also in der Form des „ist" das Sein als etwas einerseits im Verhältniß der Hypotaxis, andererseits in dem Verhältniß der Hypertaxis Stehendes auf, d. h. wir erkennen, daß irgend ein einzelnes Seiendes dem Sein als solchem untergeordnet, dieses dagegen jedem beliebigen Seienden übergeordnet ist.

Hieraus ergiebt sich, daß die drei Ur- und Grundformen des Seins, welche wir oben auf empirischem Wege gefunden haben, mit den drei allein möglichen Grundverhältnissen, in denen sich etwas denken läßt, zusammenfallen und daß sie sich demgemäß auch als die Urformen des Denkens oder als die Urkategorien, d. i. als diejenigen Denk- und Aussageweisen, unter welche nothwendig alle nur irgend mögliche Denkacte und Aussagen fallen müssen, darstellen: denn jedes Denken besteht nur: entweder

1) in einem einfachen Setzen, oder
2) in einem Act, durch welchen Eins einem Anderen gegenüber gestellt wird, oder endlich
3) in einem solchen, durch welchen etwas als Niederes einem Höheren, als Einzelnes einem Allgemeinen untergeordnet wird.

Was aber das Denken in diesen drei Acten thut, das ist nichts

Anderes, als was das Sein in seiner Selbstexplication, sei es innerhalb, sei es außerhalb des subjectiven Denkens, selbst thut; denn sofern es sich als „Sein“ setzt, setzt es sich eben einfach als das, was es ist; dagegen, sofern es sich als „Seiendes“ setzt, setzt es in sich Eins einem Anderen gegenüber; und endlich, sofern es sich als „ist“ setzt, faßt es das Eine und das Andere in ihm wieder mit dem, was es an sich ist, dadurch zusammen, daß es jedes Einzelne in sich subsumirt. Wir können daher kurz auch sagen, daß es sich in der ersten Form einfach ponirt, in der zweiten disponirt und in der dritten componirt, und dürfen mithin die erste der drei Urformen auch als die einfach positive, die zweite als die dispositive, die dritte als die compositive Form des Seins bezeichnen.

Vergleichen wir diese drei Formen miteinander, so finden wir, daß die beiden ersten zu einander in einen Gegensatz treten, der durch die dritte Form wieder aufgehoben und vermittelt wird. Wird nämlich das Sein in der einfach-positiven Form von vornherein als ein ungetheiltes Ganzes, Totales, dagegen das Sein in der zweiten Form nur als die Summe einer bestimmten Anzahl von Theilen, jenes als das schlechthin Allgemeine, dieses nur als der Complex des Besonderen und Einzelnen, jenes als Einheit, dieses als Vielheit, jenes als ein Ununterschiedenes, dieses als ein Unterschiedenes gedacht: so finden alle diese Unterschiede und Gegensätze in der dritten Form wieder ihre Versöhnung und Ausgleichung, denn indem ich von irgend einem Seienden sage, daß es ist, reihe ich es in das Sein als solches ein und setze es also, wenn auch nicht in jeder, doch in der wesentlichsten Beziehung (nämlich darin, daß es ist) demselben gleich. Sofern mich nun aber jedes einzelne Seiende nöthigt, es auf diese Weise dem Sein als solchem gleichzusetzen, bringt es mir zum Bewußtsein, daß auch das unterschiedene Viele nicht etwas absolut Verschiedenes sein kann, weil nicht jedes Einzelne einem und demselben Ganzen gleichgesetzt werden könnte, wenn nicht zwischen dem Einen und dem Andern im Vielen auch eine Gleichheit bestände; und hieraus folgt wiederum, daß auch der Unterschied zwischen dem einheitlich gedachten Sein und dem verschieden gedachten Seienden kein wesentlicher und bleibender, sondern

nur ein formaler und der Ausgleichung fähiger sein kann, daß also die Einheit nur eine unentwickelte Vielheit, die Vielheit dagegen nur eine entwickelte Einheit ist, und daß das Sein in der dritten Form eben in nichts Anderem, als in der Entwickelung des Vielen aus dem Einen und der Zurückführung des Vielen auf das Eine, also in einem beständigen Setzen und Aufheben der beiden ersten Formen bestehen muß, daß sich also das Sein überhaupt nicht als ein starres, todtes, sondern nur als ein flüssiges, lebendiges, nicht als absolute Ruhe, sondern nur als unaufhörliche Bewegung, als eine unendliche Folge von Acten der Differenzirung und der Ausgleichung, der Trennung und der Vereinigung denken läßt.

3. Das Sein in seiner Einheit mit der Bewegung.

Wir sind hiemit durch Betrachtung der drei Formen des Seins und der zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse zu der wichtigen Erkenntniß gelangt, daß der Begriff des Seins in seiner dreifaltigen Universalität eins und identisch ist mit dem Begriff der absoluten Bewegung. Dieses Ergebniß steht mit den Vorstellungen alter und neuer Philosophen dermaßen im Gegensatz, daß es voraussichtlich bei nicht Wenigen Anstoß erregen wird. Man ist bis in die neueste Zeit gewohnt gewesen, sich das Sein vorzugsweise als ein Bleiben und Verharren zu denken, und ihm mithin das Werden, das Entstehen und Vergehen, das sich Bewegen und Sichverändern als etwas von ihm Verschiedenes, ja ihm Widersprechendes gegenüberzustellen. Nach dieser Anschauung erschien es nun wie ein Räthsel, wie dieses, welches überall die Erfahrung zeigte, mit jenem, welches die denkende Vernunft als einen Anhalt und Stützpunkt innerhalb des ewigen Wechsels forderte, im Einklang stehen könne, und es galt daher als das eigentliche Problem und die Hauptaufgabe der Metaphysik, dieses Räthsel zu lösen, d. h. entweder die durch die Erfahrung gegebene Veränderung und Bewegung aus dem Vernunftbegriff eines beharrlichen, unveränderlichen Seins zu erklären und abzuleiten, oder umgekehrt in den Veränderungen und Bewegungen das Bestehende und Bleibende nachzuweisen und dieses allein für das Sein zu erkennen.

Indem wir nun hier den Satz aufstellen, daß das Sein selbst die absolute Bewegung sei, treten wir allerdings zu den bisher herrschend gewesenen Ansichten der meisten metaphysischen Systeme in directen Widerspruch und werden daher kaum dem Vorwurf entgehen, wir hätten uns die Sache außerordentlich leicht gemacht, nämlich das, was zu erweisen sei, ohne Weiteres vorausgesetzt, und den Widerspruch, der zwischen dem Begriff des Seins und der Bewegung bestehe, nicht wissenschaftlich überwunden, sondern gewaltthätig geleugnet.

Dem ist jedoch in der That nicht so. Zwar bilden wir uns nicht ein, aus einem als schlechthin beharrlich und bewegungslos Gedachten die Bewegung und Veränderung deducirt zu haben, wie wir denn der Ansicht sind, daß dies nie und nimmermehr gelingen kann und gelingen wird; aber wir glauben gleichwohl die Identität beider Begriffe nicht bloß behauptet und aus der Pistole geschossen, sondern durch eine vergleichende Analyse der dem Begriff „Sein" inhärirenden Bedeutungen und Formen wirklich aufgezeigt und dargelegt zu haben. Unser Verfahren unterscheidet sich von dem bisher beobachteten nur darin, daß wir den Begriff des Seins von vornherein nicht in einer engeren, beschränkten, sondern in seiner weitesten, schlechthin unbeschränkten Bedeutung genommen haben, vermöge welcher er als der schlechterdings Alles umfassende und in sich vereinigende Begriff gedacht wird.

Daß man unter dem „Seienden" nicht bloß wie die Eleaten das Bestehende im Gegensatz zum Vergehenden, nicht bloß wie Plato das Ideale im Gegensatz zum Realen, nicht bloß wie Spinoza das Substantielle gegenüber dem Accidentellen, nicht bloß wie Leibnitz das Monadische im Unterschiede von dem Allgemeinen, nicht bloß wie Kant und Herbart das Objective gegenüber dem Subjectiven, noch auch wie Fichte und Hegel das Subjective als Grund und Wesen des Objectiven u. s. w., sondern vielmehr dies Alles zusammengenommen und überhaupt Dasjenige versteht, welchem sich gar nichts Anderes als eben nur das schlechthin nichtseiende Nichts gegenüberstellen läßt: erhellt schon daraus, daß sich eben alle jene verschiedenen Ansichten haben bilden und geltend machen können: denn es wäre dies schlechthin unerklärlich, wenn nicht wirklich das

Sein von so verschiedenen Seiten und in so verschiedenen Formen sich darstellte, daß es die Denker verleiten konnte, bald in dieser, bald in jener Form das eigentliche und wahre Sein, das Sein par excellence, zu erblicken. Daß es aber wirklich trotz der Einheit seines Wesens nicht bloß auf der Oberfläche seiner Erscheinungen, sondern auch in der Tiefe seines Begriffes etwas sich nicht bloß in einer, sondern in verschiedenen Formen Setzendes ist, daß mithin der Begriff des Formenwechsels vom Begriffe des Seins schlechthin unzertrennlich ist, hoffen wir oben mit überzeugenden Gründen dargethan zu haben. Ist dem aber so, so muß nothwendig auch der Begriff der Bewegung als in ihm mitliegend gedacht werden, weil ein Formenwechsel nicht ohne Bewegung zu denken ist. Will man also nicht jeden Formenwechsel, jede Bewegung mit dem Eleaten Zeno geradezu leugnen und für etwas absolut Nichtseiendes erklären — eine Annahme, die bei dem dermaligen Standpunkte unserer Erfahrungswissenschaft ein absoluter Wahnsinn sein würde und gegen die man in der That nur den Rath Goethe's:

„Und wenn sie Dir die Bewegung leugnen,
Geh ihnen vor der Nas' herum!"

in Anwendung zu bringen braucht — so muß zugegeben werden, daß das Sein schlechterdings nicht ohne Bewegung zu denken ist. Hiemit aber wird nicht bloß eine particuläre und zufällige, sondern eine totale und nothwendige Identität der beiden Begriffe eingeräumt; denn ist einmal das Sein nicht bewegungslos zu denken, so muß es durch und durch als in Bewegung begriffen gedacht werden, weil der Begriff der Bewegung den Begriff des absoluten Stillstandes neben sich nicht duldet, sondern sich nothwendig zum Begriff einer unendlichen Reihenfolge von auseinander hervorgehenden oder gegen einander kämpfenden Bewegungen erweitert.

Unterwirft man nämlich den Begriff der Bewegung, wie er uns durch die Erfahrung gegeben ist, ebenso wie den Begriff des Seins einer genauen Analyse, so gelangt man zu der Erkenntniß, daß sich die Bewegung schlechterdings aus keinem Anderen ableiten läßt, daß also die Ursache der Bewegung nur in ihr selbst zu suchen

ist, mithin die Bewegung in ihrem letzten Grunde nothwendig Selbstbewegung sein muß.

Die unmittelbare Beobachtung, mag sie nach innen oder nach außen gerichtet sein, lehrt uns, daß es eine Bewegung giebt. Zunächst sehen wir allerdings nur Einzelnes in Bewegung und glauben daneben Anderes zu bemerken, welches sich in Ruhe befindet. Durch erweiterte Erfahrung und vernunftgemäßes Denken ist jedoch der Mensch schon seit lange zu dem Bewußtsein gelangt, daß schlechterdings alles Seiende, wovon er überhaupt eine Kenntniß hat, immerdar und überall in Bewegung ist, indem jedes Einzelding theils in seinen kleinen Massentheilchen (Atomen, Moleculen) Veränderungen erleidet, theils entweder selbst seinen Ort verändert oder wenigstens an den Bewegungen der großen Weltkörper Theil nimmt. Fragen wir nun nach der Ursache irgend einer dieser durch die Erfahrung gegebenen Bewegungen, so denken wir sie uns stets und nothwendig als ein Bewegendes. Nun läßt sich aber weder ein Bewegendes, noch ein Bewegtes denken, welches nicht selbst ebenfalls in Bewegung wäre. Die Ursache und Wirkung einer Bewegung ist also nothwendig selbst eine Bewegung. Die einzelnen Bewegungen bilden also untereinander eine stetig zusammenhängende Kette, in welcher jedes Glied einerseits ein vorausgehendes, andererseits ein nachfolgendes fordert. Das allen Gliedern Gemeinsame aber, d. h. die Bewegung überhaupt oder die Universalbewegung, kann den Grund ihrer Existenz einzig und allein in sich selbst haben, weil eben als Grund einer Bewegung nur etwas gedacht werden kann, was selbst ebenfalls eine Bewegung und mithin etwas zur Universalbewegung Hinzugehöriges ist. Die Universalbewegung ist daher nothwendig Selbstbewegung, d. h. zugleich Bewegendes und Bewegtes, zugleich Agens und Actum, zugleich Subject und Object der Bewegung. Ueber diesen Begriff ist also ebensowenig ein Hinausgehen möglich, wie über den Begriff des Seins. Jeder von beiden Begriffen erweist sich als der höchste, allumfassende: denn wie Alles vom Sein umschlossen ist, so ist auch Alles in der Universalbewegung mitbegriffen. Es ist nichts, was nicht auch in Bewegung wäre. „In Bewegung sein" und „sein" bedeutet daher durchaus dasselbe. Der erstere Ausdruck ist, streng genommen, ein pleonastischer, der

nur insofern sich rechtfertigen läßt, als es neben dem „in Bewegung sein" auch ein „in Ruhe sein" zu geben scheint, was jedoch eine optische Täuschung ist.

Weit entfernt also, daß Sein und Sichbewegen der die Philosophie beherrschenden Vorstellung gemäß zwei einander widersprechende Begriffe seien, sind sie vielmehr zwei im Wesen identische Begriffe. Es nöthigt uns zu dieser Annahme ebensosehr die empirische, wie die dialektische Untersuchungsmethode, ebensosehr die Zergliederung des Begriffs des Seins, wie die Analysis des Begriffs der Bewegung. Ueberall, wo Sein ist, ist auch Bewegung, Bewegung in jedem Moment des Denkens, Fühlens und Wollens, Bewegung in jedem Pünktchen des Weltsystems. Wie wir uns nicht über den Begriff des Seins zu erheben vermögen, ebensowenig können wir über den Begriff der Bewegung hinauskommen. Das Sein läßt sich nur aus dem Sein, die Bewegung nur aus der Bewegung erklären: denn die Erklärung des Seins setzt das Sein, die Erklärung der Bewegung setzt die Bewegung voraus. Beide haben daher den Grund ihrer selbst nothwendig in sich selbst; beide müssen als causa sui gefaßt werden. Das Sein ist das durch sich selbst Seiende, die Bewegung das durch sich selbst Bewegte. Zwei Wesen von so absolut selbstständiger und allumfassender Bedeutung können aber nicht neben einander existiren. Sie müssen daher nothwendig Ein- und Dasselbe sein. Die allumfassende Bewegung in ihrer Identität mit dem allumfassenden Sein kann daher nur als absolute Selbstbewegung, als Reflexion in sich gedacht werden. Der Begriff des Allumfassenden ist als solcher zugleich der Begriff des Sichselbstbewegenden.

Daß Sein und Sichbewegen ursprünglich und im Wesen dasselbe bedeutet, läßt sich auch aus sprachlichen Beobachtungen erkennen. Zunächst erhellt es schon daraus, daß das Wort „sein" ein Verbum und zwar das Grundverb aller einzelnen Verba ist und als solches die ganze Flexibilität und Beweglichkeit der Verba besitzt. Wie wäre dies möglich, wenn nicht das Sein selbst, zu dessen Ausdruck und geistigem Abbild es dient, diese Flexibilität und Beweglichkeit besäße? Wie hätte der sprachbildende Geist darauf kommen sollen, an dem Ausdruck des Seins all die personalen und numeralen, temporalen und modalen Formen zu unterscheiden, wenn er nicht von vornherein

die Formveränderung als etwas vom Wesen des Seins Unzertrennliches erkannt hätte? — Sodann läßt sich die Identität beider Begriffe auch an der Verwandtschaft der Sprachwurzeln erkennen, aus denen die Wörter, welche „sein" und „sich bewegen" bedeuten, hervorgegangen sind. Besonders deutlich zeigt dies das griechische πέλειν und πέλεσθαι, welches geradezu beide Bedeutungen in sich vereinigt, indem es sich z. B. bei Homer (Il. III, 3; Od. XIII, 60; Od. XV, 408 verglichen mit Il. VI, 434; V, 729; XXIII, 69) theils in seiner Grundbedeutung „sich bewegen", theils im Sinne von εἶναι findet, und im letzteren Sinne ebensowohl als Verbum auxiliare, wie als Verbum existentiae (Parmenidis reliquiae. v. 50 und v. 66) gebraucht wird. Aber auch das deutsche Wesen vom mittelhochdeutschen Infinitiv wesen (gothisch visan, althochdeutsch wesan) hat wahrscheinlich ursprünglich die Bedeutung des lateinischen versari (sich dauernd irgendwo bewegen, verkehren) gehabt und erst hieraus die Bedeutung „bleiben" und „sein" erhalten. Daß es von Anfang an ein schlechthin ruhiges, bewegungsloses Sein bedeutet haben sollte, ist schon darum unwahrscheinlich, weil nicht nur das Verb „bewegen" (vigan, vagjan) selbst, sondern fast alle mit w (gothisch v, altdeutsch w) anlautende Verba, z. B. wehen, weben, wallen, wachsen, wandeln, wälzen, wollen, währen, wanken, wackeln, wachen, walten, wenden, waschen, wechseln, wedeln, weichen, werben, werden, werfen, wimmeln, winden, wirken, wischen u. s. w. (in gothischen oder altdeutschen Formen vaian, weban, vulan, vashjan etc.) irgend eine sich besonders deutlich als Bewegung manifestirende Handlung bezeichnen, woraus sich schließen läßt, daß die Sprachbildung schon mit dem anlautenden w selbst den Begriff der Bewegung verbunden hat. Ueberdies läßt sich die ursprüngliche Bedeutung von Wesen und wesen auch noch aus manchen Zusammensetzungen wie „Anwesen" und „verwesen" (im Sinne von verwalten und sich auflösen) erkennen.

In und mit der Erkenntniß, daß der Begriff des Seins und der Begriff der universalen Selbstbewegung gleichbedeutend sind, ist unbestreitbar die Metaphysik der Lösung ihrer Aufgabe, nämlich der Darlegung des zwischen den höchsten Begriffen bestehenden Zusammenhangs, um ein Bedeutendes näher gerückt: denn sie hat nun nicht

mehr nöthig, mit den Eleaten um des Seins willen die Bewegung, oder mit Heraklit um der Bewegung willen das Sein zu leugnen; noch auch braucht sie sich ferner mit Aristoteles, Kant, Herbart rc. auf die Danaidenarbeit einzulassen, welche mit dem Begriff des fälschlich als absolut bewegungslos und unveränderlich gedachten Seins den Erfahrungsbegriff der Bewegung und Veränderung in Einklang zu bringen suchte, ja den einen aus dem anderen ableiten zu können glaubte. Statt dieses unlösbaren Problems hat sie in dem Satze, daß „sein" und „sich bewegen" dasselbe bedeuten, von vornherein einen nicht minder durch die Selbstbeobachtung der denkenden Vernunft, wie durch die exacte Beobachtung der Außenwelt bestätigten Ur- und Grundsatz gewonnen, von welchem aus es möglich ist, die von der Erfahrung gegebene, unübersehbare, ja z. Th. wie ein gesetzloses, zufälliges Durcheinander erscheinende Masse der Anschauungen und der durch sie in das Bewußtsein gekommenen Begriffe aus einem sie alle umfassenden Gesammtbegriff abzuleiten und die bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Seienden wie die unaufhörliche Folge von einzelnen Bewegungen und Veränderungen auf den einheitlichen und mit dem Begriff der universalen Selbstbewegung identischen Begriff des Seins zurückzuführen, ohne sich dabei in unlösliche Widersprüche verwickeln zu müssen: denn es leuchtet ein, daß zwar der als ursprünglich vorausgesetzte Begriff einer absoluten, d. i. nicht bloß wesentlichen, sondern auch formalen Einheit, Gleichheit und Unveränderlichkeit keinen Fortschritt zur Vielheit, Verschiedenheit und Bewegung gestattet, daß aber umgekehrt der Begriff der absoluten Selbstbewegung oder des allumfassenden Seins keineswegs den Begriff der Einheit von sich ausschließt: denn was seinem Wesen nach als Selbstbewegung gedacht wird, wird gerade in der Bewegung als mit sich identisch und in sich beharrend gedacht, weil es nur dann als seinem Wesen untreu und widersprechend gedacht werden würde, wenn man es als absoluten Stillstand oder Tod denken wollte.

Schon dadurch also, daß die Bewegung in jedem ihrer Momente Bewegung ist und bleibt, entspricht sie dem Begriff der Einheit und Beharrlichkeit, und zwar nicht einer starren, todten, sondern einer von Anbeginn lebendigen und entwicklungsfähigen. Noch evidenter

und deutlicher aber läßt sich die Thatsache, daß die Bewegung die Einheit in sich zu bewahren vermag, daraus erkennen, daß sie sich nach ewig gleichbleibenden Gesetzen bewegt, und daß alle noch so verschiedenartigen Veränderungen doch nur Offenbarungen des der universalen Selbstbewegung zu Grunde liegenden Bewegungsgesetzes sind.

Im Großen und Ganzen hat auch der Mensch diese Beharrlichkeit im Wechsel, diese Gleichheit in der Verschiedenheit, diese Einheit in der Verschiedenheit stets herausgefühlt, mithin ursprünglich keinen Widerspruch zwischen dem Sein und der Bewegung gefunden. Statt aber an dieser unmittelbar gegebenen Thatsache festzuhalten, hat er beide Begriffe willkürlich auseinander gerissen, ja sich die Bewegung ganz wegzudenken versucht, ohne zu erwägen, daß er in und mit der Bewegung stets und nothwendig auch die wahre, existenzfähige Einheit wegdenkt, weil es nur eine Einheit innerhalb, nicht aber außerhalb der Bewegung giebt. Nicht das also kann die Aufgabe der Wissenschaft sein, aus der Einheit die Bewegung zu entwickeln, sondern vielmehr darin besteht sie, in der Bewegung die Einheit nachzuweisen. Der Begriff der Bewegung wie der ihr identische Begriff des allumfassenden Seins sind beide nicht aus irgend einem anderen Begriffe, sondern umgekehrt alle anderen Begriffe nur aus ihm und er selbst lediglich aus sich selbst abzuleiten. Dieser Begriff ist daher nicht ein solcher, der durch metaphysische Untersuchungen gefunden, oder gar dialektisch geschaffen werden kann, sondern ein solcher, der bei allen metaphysischen Untersuchungen als der in jedwedem Act der Erfahrung und des Denkens uns unmittelbar und unabweisbar gegebene Ur- und Grundbegriff vorausgesetzt werden muß: denn nur von ihm aus ist es möglich, über die Masse des Seienden und die Menge der Anschauungen und Begriffe eine einheitlich und harmonisch geordnete Uebersicht zu gewinnen.

Aber — so wird man hier fragen — wenn dem so ist, wie läßt es sich dann erklären, daß die Wissenschaft diese Thatsache so lange Zeit verkennen und ohne Noth sich abmühen konnte? — Der Grund dieser Erscheinung läßt sich von unserem Gesichtspunkte aus leicht einsehen: denn er liegt gerade in dem von uns erkannten Wesen des Seins selbst. Eben weil das Sein seinem Wesen nach

unaufhörliche Selbstbewegung und beständige Formveränderung ist, mußte es der Mensch wie etwas mit sich selbst im Widerspruch Befindliches auffassen. Richtete er nämlich seinen Blick einerseits auf das Einzelne, d. i. auf die ihm zur Wahrnehmung gelangenden und wieder aus derselben verschwindenden Formen des Seins, so wie auf sein eigenes Auftauchen und Wiederversinken und sah er hiebei in dem, was erschien und verschwand, was kam und ging, nicht bloße Formen, sondern für sich bestehende Wesen, so mußte ihm natürlich das Erscheinen und Verschwinden, das Kommen und Gehen selbst wie ein wirkliches Entstehen und Vergehen, wie ein Werden und Vernichtetwerden, wie ein Wechsel von Sein und Nichtsein erscheinen und demzufolge konnte er denn auch in dem, was diesem Wechsel unterlag, nur ein Vergängliches, Hinfälliges, für die Vernichtung Geborenes erblicken. Wandte er hingegen seine Aufmerksamkeit auf das Allgemeine und Ganze, ja nur auf die Arten und Gattungen der Einzeldinge und sah, daß dieses als solches sich immerfort behauptete, daß zwar die einzelnen Pflanzen und Thiere, die einzelnen Menschen und Völker dahinsterben, trotzdem aber die Gesammtheit der Thiere und Pflanzen, das Allgemeine der Menschen und Völker fortbestand, daß Staaten und Reiche zu Grunde gingen, aber Erd und Himmel und die in ihnen waltenden Denk- und Naturgesetze fort und fort dieselben blieben: so konnte ihm natürlich nicht verborgen bleiben, daß trotz jenem Entstehen und Vergehen auch etwas Unvergängliches, Bleibendes existire, etwas, was nicht bloß in dieser oder jener Zeit, sondern zu allen Zeiten war; es mußte sich ihm also neben dem Begriff eines vergänglichen, in sich nichtigen Seins nothwendig auch der Begriff eines ewigen, in sich beständigen Seins ausbilden. Verglich er nun aber diese beiden Begriffe miteinander, so lag nichts näher, als daß sie ihm als ein unvereinbarer Gegensatz, als ein unlösbarer Widerspruch erschienen: denn nach dem allgemeinsten aller Denkgesetze, dem Satz der Identität und dem Satze des Widerspruchs, konnten doch das Vergängliche und das Unvergängliche unmöglich dasselbe sein. Wenn also das Prädicat des Seins dem Einen beizulegen war, glaubte man es nicht auch dem Andern beilegen zu können; und fragte man sich nun, welchem von Beiden es zuerkannt werden müsse, so war es wiederum natürlich,

daß diejenigen, die sich, vermöge ihrer vorherrschend denkenden Natur, vorzugsweise dem Allgemeinen zuwandten, nur das ewige, unvergängliche, beharrliche Sein für das eigentliche und wahre Sein anerkennen, dagegen alles der Veränderung und Bewegung Unterworfene für leeren Schein und Trug, ja die Veränderung und Bewegung selbst für etwas gar nicht Existirendes, ja Unmögliches erklären mußten, während umgekehrt Diejenigen, welche sich, vermöge ihrer vorherrschend beobachtenden Natur, an das unmittelbar gegebene Einzelne hielten, sich genöthigt sahen, nur in dem schlechthin Vergänglichen und Hinfälligen, in dem absolut bestandlosen Entstehen und Vergehen das wirklich Existirende zu erblicken und ihm gegenüber das Sein, sofern darunter irgend etwas Bleibendes und Bestehendes verstanden wurde, schlechterdings zu leugnen.

In dieser ursprünglichen Schroffheit konnten nun freilich die einander entgegengesetzten Ansichten nicht lange bestehen bleiben: denn es ließ sich nicht verkennen, daß jede von beiden mit einer Seite des Seins in offenem Widerspruch stand und außer Stande war, das Sein ebensowohl in seiner Allgemeinheit wie in seinen Einzelerscheinungen zu begreifen. Das Bedürfniß, eine Vermittlung zu suchen, ward also früh empfunden und die Geschichte der Philosophie zeigt, daß mehr oder minder alle philosophischen Systeme von Empedokles bis auf die Gegenwart die Lösung dieser Aufgabe versucht haben. Aber ebenso deutlich lehrt dieselbe, daß dieses Ziel noch von keinem System vollständig erreicht ist, und zwar lediglich aus dem Grunde, weil jeder Philosoph, jenachdem er eine Vermittlung anstrebte, doch im Princip oder wenigstens in der Durchführung desselben seine Stellung auf der einen oder der anderen Seite nahm und die Ueberwindung des Gegensatzes entweder vom Standpunkt einer vorherrschend eleatischen oder vorherrschend heraklitischen Anschauung bewerkstelligen zu können glaubte.

Auch dieses war natürlich und kaum zu vermeiden. Denn einerseits ist die wirkliche Identität des Seins und Sichbewegens, ich meine die Thatsache, daß nichts ist, was sich nicht bewegte, erst durch die naturwissenschaftlichen Forschungen der Neuzeit zu voller Evidenz gebracht, andererseits mußte der Umstand, daß die Sprache für „sein“ und „sich bewegen“ zwei verschiedene Worte ausgebildet

hat und daß außerdem noch mancherlei andere Ausdrücke existiren, deren Begriff man dem Begriff des Seins einerseits oder dem Begriff der Bewegung andererseits, gleichsam als lägen sie wirklich außerhalb derselben, gegenüber zu stellen pflegt, wesentlich dazu beitragen, die Erkenntniß der Identität und des allumfassenden Charakters beider Begriffe zu erschweren. Demgemäß hielt man nicht nur den Dualismus von Sein und Sichbewegen fest, sondern glaubte vom Sein auch das Nichtsein, das Scheinen und Meinen, das Nochnichtsein und Nichtmehrsein, das bloße Möglichsein und Nothwendigsein, das Werden und Vergehen u. s. w., dagegen vom Sichbewegen das Ruhen und Verharren, das Bleiben und Bestehen als etwas zum Sein und Sichbewegen nicht Hinzugehöriges unterscheiden zu müssen.

Alle diese Exclusionen vertragen sich jedoch mit dem wahren Begriff des Seins und dem Alles in sich zusammenfassenden Charakter desselben nicht. Was zunächst das Nichtsein (in der absoluten Bedeutung des Worts) betrifft, so muß dies allerdings als außer dem Sein liegend gedacht werden. Aber der Begriff des Nichtseins ist eben ein sich selbst aufhebender, schlechthin leerer Begriff, er hat keinen Inhalt, er umfaßt platterdings nichts. Durch den Inhalt dieses Begriffs kann also der Begriff des Seins seinem Inhalte nach nicht begränzt werden, denn was nicht ist, vermag auch nicht zu begränzen. Ebenso wenig steht der Begriff des Nichtseins, sofern er als solcher doch immer ein Denkobject ist, dem Begriff des Seins als etwas außer ihm Seiendes gegenüber: denn sofern er als ein wirklich in unserem Denken existirender Begriff gedacht wird, wird er eben wieder als etwas, mithin als ein Seiendes gedacht, folglich als von dem Begriff des Seins mit umschlossen gefaßt. Sofern also der Begriff des Nichtseins etwas ist, liegt er nicht außerhalb, sondern innerhalb des Seins; und nur sofern er nichts ist, d. h. sofern er auch nicht einmal gedacht wird, liegt er außerhalb desselben. Ein Begriff aber, der nur das Nichts nicht mit umfaßt, ist eben der Alles umfassende Begriff.

Noch weniger kann das Scheinen als außerhalb des Seins liegend gedacht werden, mögen wir darunter das bloß subjective Meinen und Gemeintwerden, die Verirrungen des Verstandes und

Fictionen der Einbildung, oder die objectiven Trugbilder, die Täuschungen und Illusionen der Sinne verstehen. Schon in der Sprache bedeutet „Scheinen" ursprünglich ein reales, wirklich stattfindendes Geschehen, und zwar nicht bloß, wenn wir vom Scheinen der Sonne, vom Scheinen einer heißen Eisenplatte u. dgl. sprechen, sondern auch wenn wir damit diejenige Einwirkung einer objectiven Erscheinung auf die subjective Sinnes- und Geistesthätigkeit meinen, durch welche das Subject verführt wird, die Ursache dieser Wirkung in falschem Sinne aufzufassen, z. B. wenn wir die Bewegung der Sonne um die Erde als einen bloßen Schein bezeichnen. Denn für unser Auge findet ja diese Bewegung der Sonne um die Erde wirklich statt, und wenn wir sie trotzdem nur einen Schein nennen, soll damit nur gesagt werden, daß dieses bloß der subjectiven Anschauung entsprechende Sein nicht den Anspruch hat, für ein objectives Sein zu gelten. Wenn wir also von irgend etwas sagen: „Es scheint zwar, aber es ist nicht", so gebrauchen wir hier das Wort „sein" nicht in seinem weitesten Umfange, sondern in einem engeren, gleichsam condensirten Sinne. Man macht unter dem Seienden Unterschiede, man findet, daß ein Seiendes extensiv oder intensiv mehr vom Sein in sich schließt als ein anderes Seiendes; man glaubt sich hienach berechtigt, das eine vorzugsweise als ein Seiendes zu bezeichnen, und nennt nun auch wohl im Gegensatz zu ihm das andere Seiende ein Nichtseiendes, ohne aber damit mehr ausdrücken zu wollen als die Meinung, es könne ihm das Prädicat des Seins nicht in jenem bevorzugten Sinne ertheilt werden. Vom Sein in seiner Allgemeinheit hingegen wollen und können wir das Scheinende nicht ausschließen: denn wenn wir von irgend etwas sagen: „es scheint", so heißt dies eben nichts Anderes als: „es ist scheinend", und darin drückt sich der Gedanke aus, daß auch das Scheinende unter das Sein als sein allgemeines Prädicat fällt und nur durch das Sein dem allgemeinen Zusammenhang einverleibt ist.

Im allgemeinsten Sinne nimmt daher auch das bloß im Gehirn, in der Einbildung Seiende am Sein Theil. Mag auch dem bloßen Hirngespinnst, dem Wahn, dem Irrthum u. s. w. nichts äußerlich Existirendes entsprechen, so kann man doch unmöglich von ihm sagen, daß es absolut nichts sei, darum nicht, weil ein Sein im Gehirn

doch auch ein Sein ist, ein Sein, das wir zwar nicht unmittelbar mit unseren Sinnen, aber desto unmittelbarer mit unserem Bewußtsein zu erfassen vermögen, und welches sich in seinen Wirkungen oft in nur allzu fühlbarer Weise auch für die Sinne im Gebiet der Außenwelt geltend macht. Wenn der rasende Ajax die Rinder und Widder im griechischen Lager für die ihm verhaßten griechischen Fürsten ansah, so existirte diese Confusion der Begriffe zunächst freilich nur in seinem Gehirn; aber hier wenigstens existirte sie, sei es als eine rein psychische Störung der normalen Verhältnisse oder als eine krankhafte Affection der materiellen Gehirnsubstanz, als eine abnorme Lagerung der Atome, als eine Alteration der regelmäßigen Gehirnbewegungen oder in irgend einer anderen Form, und ihre Existenz hätte sich vielleicht auch sinnlich unmittelbar wahrnehmen lassen, wenn das Gehirn in seinem krankhaften Zustande einer physiologischen Beobachtung zugänglich gewesen wäre. Uebrigens sorgte sie dafür, ihre Existenz auch außerhalb des Gehirns bemerklich zu machen: denn indem sie von hier in die motorischen Nerven des Ajax, durch diese in die Muskeln seines Armes, durch diese in sein Schwert überging, wurden die erschlagenen Heerden die schlagendsten Belege dafür, daß jene Begriffsverwirrung keineswegs eine schlechthin nichtige Chimäre, sondern vielmehr eine Bethätigung des Seins von so unzweifelhafter Realität war, als sie nur irgend in der objectiven Welt gefunden werden kann. Und liefert nicht auch die Geschichte nur allzuviele Belege dafür, in wie weitem Umfange und fühlbarer Weise Ideen, die in Irrthum und Wahnwitz, Schwärmerei und Fanatismus, ja selbst in geflissentlichem Lug und Trug ihren Ursprung haben, Jahrhunderte hindurch auf die Gestaltung und Entwicklung aller realen Lebensverhältnisse eingewirkt haben? Man braucht nur an die Teufelsbeschwörungen, Hexenprocesse, Ketzerverfolgungen und andere in magni dei gloriam verübten Gräuelthaten zu denken, um sich bewußt zu werden, wie sehr auch das im Hirngespinnste Wurzelnde dem Gebiet des Seins angehört.

Demgemäß läßt sich auch von dem wahnsinnigsten Gedanken, dem sich selbst aufhebenden Widerspruch nicht behaupten, daß er absolut nicht sei, ganz und gar außerhalb des Seins liege; denn eben dadurch, daß er gedacht wird, ist er schon. Uebrigens giebt es

keinen Gedanken, der absolut falsch wäre. Dächte z. B. Jemand: „der Kreis ist viereckig", so würden auch in diesem Gedanken noch wahre Momente enthalten sein. Analysiren wir ihn nämlich, so finden wir, daß darin zunächst nur gesagt wird: „der Kreis ist", und daß sodann das Sein, welches im „ist" ganz unbeschränkt gesetzt wurde, auf das Viereckigsein beschränkt wird. Jeder von diesen beiden Gedanken ist, isolirt für sich betrachtet, richtig; ja auch das ist noch richtig, daß das Kreissein und das Viereckigsein beide im Sein überhaupt vereinigt sind. Falsch an jenem Gedanken ist also nur, daß ich in meinem Denkorgan zwei Begränzungen des Seins in unmittelbare Beziehung bringe, die im Sein der Regel gemäß mehr oder minder weit von einander getrennt sind, ja die ein normal fungirendes Gehirn auch innerhalb seiner Gränzen nicht dauernd zu vereinigen vermag, sondern in dem Augenblicke, wo es sie zu vereinigen versucht, ihre Vereinigung schon wieder aufhebt. Hält aber ein Gehirn jenen Gedanken dennoch fest, so müssen wir annehmen, daß dies irgend wie durch eine abnorme Organisation oder Function des Gehirns bedingt ist. Von der Basis dieses Gehirns aus ist also selbst das Falsche jenes Gedankens nicht absolut, sondern nur für die normalfungirenden Gehirne falsch. Das Gehirn, welches ihn denkt, operirt ganz gewiß so, wie es nach seiner Beschaffenheit operiren muß. Was wir falsche Gedanken nennen, sind also, streng genommen, nur abnorme, auf ein Einzelgehirn beschränkte oder wenigstens mit dem allgemeinen Gedankenkreise nicht im regelmäßigen Verkehr stehende Gedanken. Als solche haben sie keinen Anspruch auf die Geltung von gesunden und normalen Gedanken; aber die Möglichkeit, sie ganz und gar aus dem Sein hinauszuweisen, gestatten sie nicht.

Ebenso wenig kann etwas bloß darum als nichtseiend betrachtet werden, weil es umgekehrt bloß in der sinnlichen Beobachtung existirt und nicht auch vom denkenden Bewußtsein anerkannt wird. Sehen wir die Kunststücke eines Taschenspielers, so verweigern wir dem, was wir mit unseren Augen sehen, allerdings die Aufnahme in das Gebiet desjenigen Seins, welches unser denkendes Ich als seiend anerkennt; aber damit schließen wir es keineswegs vom Sein überhaupt aus; wir räumen vielmehr ein, daß äußerlich wirklich etwas existirt,

und bezeichnen dieses bloß äußerliche Sein nur darum als ein bloßes „Scheinen", weil wir es mit unserem innerlichen Sein noch nicht in Einklang zu bringen vermögen. Dadurch also, daß wir von irgend etwas sagen, es scheine nur, aber es sei nicht, stellen wir das Scheinen nicht dem Sein überhaupt, sondern nur einem von uns mit größerer Sicherheit, namentlich einem zugleich objectiv und subjectiv erkannten Sein gegenüber. Wir betrachten es nicht als außerhalb des Seins liegend, sondern meinen nur, daß es innerhalb des Seins anderswo liege, als es zu liegen scheint.

Ebenso wenig meinen wir es ernstlich, wenn wir durch die Ausdrücke „Nochnichtsein" oder „Nichtmehrsein" das, was noch in der Zukunft liegt oder bereits der Vergangenheit angehört, aus dem Sein hinauszuweisen scheinen. Auch in diesen Ausdrücken hat das Sein nicht die Bedeutung des Seins überhaupt, sondern nur des Gegenwärtigseins. Daß wir aber nicht wirklich unter dem Seienden bloß das gerade jetzt Seiende verstehen, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

Hieraus folgt, daß auch das Möglichsein und Nothwendigsein, sofern man es vom wirklichen Sein unterscheidet, nicht vom Sein überhaupt ausgeschlossen wird. Wir pflegen zwar zu sagen: „Weil etwas sein kann, darum ist es noch nicht", oder „Dies sollte zwar sein, aber es ist nicht" u. dgl. Genau betrachtet sprechen wir aber dem, was wir nur als möglich oder nothwendig, aber noch nicht als wirklich gedacht wissen wollen, keineswegs das Sein in jeder Beziehung ab, vielmehr geben wir damit zu, daß eigentlich das Mögliche und Nothwendige bereits existirt, nur nicht in derjenigen Form und Vollendung, in der wir es „wirklich" nennen. Sagen wir: „Daß aus einem Samenkorn ein Baum wird, ist möglich", so nehmen wir damit an, daß die Entwicklungsfähigkeit, die es möglich macht, bereits wirklich ist; wir sehen also nicht bloß das Sein einer höheren Entwicklungsstufe, sondern auch die ursprüngliche Basis sämmtlicher Entwicklungsstufen, die sogenannte Potenz, als ein Sein an, und wir sind hiezu um so mehr genöthigt, als das, was wir in einer Beziehung als Potenz oder Basis irgend einer Entwicklung betrachten, in einer anderen Beziehung als deren Schluß und Vollendung angesehen werden kann, wie das Sein des Samen-

korns nicht bloß Bedingung und Voraussetzung für das Sein des Baumes, sondern auch umgekehrt das Sein des Baumes Bedingung und Voraussetzung für das Sein des Samenkorns ist. Ebenso ist es mit dem Nothwendigen. Was sein soll und sein muß, das ist auch schon in irgend einer Weise, ja es ist gerade in der Weise, welche alle folgenden Weisen dieses Seins als unausbleibliche Consequenzen aus sich entläßt. Auch das Möglichsein und Nothwendigsein liegt also nicht außerhalb, sondern innerhalb des Seins, wie dies bereits von Aristoteles nachgewiesen ist. Wenn also die Leibnitz-Wolff'sche Schule die Existenz bloß als ein Complementum possibilitatis betrachtet, so hat sie unter der Existenz nicht das Sein in seinem vollen Umfange, sondern nur das Sein eines Seienden in einem bestimmten Stadium seiner Entwicklung verstanden.

Im Werden hat man nicht sowohl etwas außerhalb des Seins Liegendes, als vielmehr etwas mit ihm in Widerspruch Befindliches erblickt. Werden sei ein Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein, mithin müsse das, was werde, zugleich sein und nicht sein; das Werdende zeige also das Sein mit sich selbst im Widerspruch. Dies ist jedoch eine ganze falsche Vorstellung vom Werden. Ein Werden in diesem Sinne giebt es in Wahrheit nicht. Was wird, ist immer nur eine Formveränderung dessen, was bereits ist. Das Sein selbst aber ist ewig, weder jemals geworden, noch jemals werdend oder entwerdend, und als solches seinem Umfange und Inhalt nach weder einer Vermehrung noch einer Verminderung fähig. Von der Materie haben dies die Materialisten unserer Tage laut genug geltend gemacht. „Es ist das große Verdienst der Chemie in den letzten Jahrzehnten, sagt Büchner, uns aufs Klarste und Unzweideutigste darüber belehrt zu haben, daß die ununterbrochene Verwandlung der Dinge, welche wir täglich vor sich gehen sehen, das Entstehen und Vergehen organischer und unorganischer Formen und Bildungen nicht auf einem Entstehen und Vergehen vorher nicht dagewesenen Stoffes beruhen, wie man wohl in früheren Zeiten ziemlich allgemein glaubte; sondern daß diese Verwandlung in nichts Anderem besteht, als in der beständigen und unausgesetzten Metamorphosirung derselben Grundstoffe, deren Menge und Qualität an sich stets dieselbe und für alle Zeiten unabänderlich bleibt". Was aber die Chemie rücksichtlich

der Stoffe nachgewiesen hat, haben physikalische Experimente neuerdings auch in Betreff der Kräfte zu einem hohen Grade der Evidenz gebracht. Die mechanische Kraft, welche durch die Reibung der bewegten Körper consumirt wird, geht nicht wirklich verloren, sondern sie setzt sich nur in Wärme um, welche ihrerseits genau dasselbe an Kraft zu leisten vermag, was die consumirte, mechanische Kraft hätte leisten können, wenn sie nicht in Wärme umgesetzt wäre. Ebenso geht, wenn durch einen elektrischen Strom das Wasser in Wasserstoff- und Sauerstoffgas zerlegt wird, das Vermögen des elektrischen Stromes, Wärme und magnetische Zugkraft zu erzeugen, nur scheinbar, nicht wirklich verloren: denn mit dem durch Zersetzung des Wassers gelieferten Wasserstoffgas läßt sich, wenn es wieder mit Sauerstoff verbunden, d. h. verbrannt wird, eine Wärme und Zugkraft erzeugen, welche genau derjenigen Wärme und Zugkraft äquivalent ist, die bei der Wasserzersetzung verloren gegangen zu sein schien. „Nirgends — sagt Liebig, nachdem er diese Thatsachen entwickelt hat — ist ein Ausfall, nirgends ein Ueberschuß. Wenn die Materie, wie die Materialisten sagen, unzerstörlich ist, so sind es die Kräfte auch; die Kraft stirbt nicht; ihre scheinbare Vernichtung, ihr Verschwinden ist nur eine Wandlung."

Es bleibt also, wie die Gesammtmasse der Stoffe, so auch die der Kräfte, fort und fort dieselbe; es findet also überhaupt im substantiellen Bestande des Seins schlechterdings kein wirkliches Entstehen und Vergehen, keine Vermehrung und Verminderung, folglich auch kein Werden im obengedachten Sinne, kein Uebergehen aus einem Nichtsein in's Sein, sondern nur eine unaufhörliche Formveränderung, nur eine sich fort und fort erneuende Metamorphose des von Ewigkeit her Bestehenden Statt. Nur wenn unter dem Werden dieser Formwechsel verstanden wird, kann von einem Werden als etwas wirklich Existirendem die Rede sein. In diesem Sinne genommen, steht aber das Werden mit dem Sein nicht in Widerspruch, sondern macht vielmehr, wie wir gezeigt haben, das eigentliche Wesen des Seins aus; denn in diesem Sinne bedeutet eben „werden" nichts Anderes als „sich bewegen und in der Bewegung sich verändern".

Nun ist endlich nur noch der Einwand möglich: wenn der Begriff des Seins mit dem Begriff der Bewegung identisch sei, könne

er immer noch nicht der allumfassende Begriff sein, denn es existire ja neben dem Begriff der Bewegung als dessen contradictorischer Gegensatz der Begriff der Ruhe und des Verharrens. Dem ist allerdings so; aber es verhält sich mit dem Begriff der Ruhe dem der Bewegung gegenüber geradeso wie mit dem Begriff des Nichtseins dem Begriff des Seins gegenüber. Wie der Begriff des Nichtseins als Begriff ist, also in die Kategorie des Seins fällt, so ist der Begriff der Ruhe als Begriff, weil ein Denkact, auch ein Bewegungsact, er liegt also als solcher nicht außerhalb, sondern innerhalb der Bewegung. Was aber den Inhalt dieses Begriffs, die Ruhe selbst betrifft, so giebt es eine solche, sofern darunter absolute Bewegungslosigkeit verstanden wird, ebensowenig, wie ein absolutes Nichtsein; sie kann also ebensowenig, wie das Nichts, für eine Begränzung oder Beschränkung des Seins oder der Bewegung angesehen werden. In der That meint nun auch die Sprache unter dem, was sie Ruhe nennt, in der Regel nicht eine absolute, sondern nur eine relative Ruhe, nicht eine vollkommene Bewegungslosigkeit, sondern nur eine mehr oder minder verlangsamte, gehemmte und dadurch mehr oder minder der Wahrnehmung entzogene Bewegung, oder auch die gegenseitige Aufhebung zweier gleich intensiven Bewegungen, also genau betrachtet, eine gedoppelte Bewegung. So nennt man im Vergleich mit dem Gehen das Stehen, Sitzen, Liegen, im Vergleich mit dem Wachen schon das Schlafen ein Ruhen, obschon Jeder weiß, daß in diesen Zuständen keine vollständige Bewegungslosigkeit Statt findet. Und wenn man von einem Ruhen im Tode, von einem Ruhen der trägen Materie rc. spricht, so hat man auch hiebei nicht den der Bewegung contradictorisch entgegengesetzten Begriff im Sinn, denn bei nur einiger Ueberlegung ist sich Jeder bewußt, daß auch in dem Verwesungsproceß des Todes, daß auch in dem Druck, den die scheinbar ruhende, träge Materie auf die unter ihr liegende Materie ausübt, eine Bewegung enthalten ist.

Wie wir daher auch die Sache ansehen mögen, Alles zeigt, daß das Sein im vollen und wahren Sinne des Wortes durch nichts von allem dem, was man dem in irgend einem engeren Sinne gemeinten Sein entgegenzustellen pflegt, wirklich begränzt und in seinem allumfassenden Charakter beeinträchtigt wird, und ebenso gewiß ist,

daß das Sein vermöge dieses allumfassenden Charakters mit der gleichfalls Alles in sich begreifenden und durchdringenden Bewegung nicht in Widerspruch, sondern vielmehr unmittelbar identisch ist.

Aber — kann man fragen — ist denn nicht dieses Resultat ein nicht nur für unser Hoffen und Ringen, sondern auch für die wissenschaftliche Forschung absolut trostloses? Hat nicht, wenn es so ist, Aristoteles Recht zu sagen: Wahrheit zu suchen, erscheine unter solchen Umständen so hoffnungslos, als den Vögeln nachzulaufen? — Ich denke, wenn uns nichts beunruhigt, als diese Besorgniß, können wir guten Muthes sein. Allerdings, so viel ist richtig: Wer das Sein (und in ihm die Wahrheit) nicht im Fluge packen kann, wird es nie erfassen. Aber — läßt es sich denn nicht im Fluge packen? — Vermöchten wir ihm freilich nur mit unseren Beinen nachzulaufen, könnt' es uns leicht mit ihm gehen, wie dem Kinde mit dem Sperlinge, dem es Salz auf den Schwanz zu streuen wünscht. Aber haben wir denn nicht außer unsern Beinen und Händen noch Mund und Nase, noch Augen und Ohren, und vor Allem unsere Gedanken? Und sind wir durch diese Organe und durch die Instrumente, welche wir uns durch sie schaffen, nicht in der Lage, uns auf einen Wettlauf mit den im Fluge und Fluß befindlichen Dingen einzulassen? — Doch was noch mehr sagen will, die Sache verhält sich eigentlich umgekehrt! Gerade dann müßten wir an der Erkenntniß der Wahrheit verzweifeln, wenn das Sein absolut starr und bewegungslos, wenn die Dinge nicht im Flusse wären: denn wir vermögen etwas nur zu erkennen, sofern es in irgend einem chemischen oder physikalischen, in einem physiologischen oder psychologischen Processe, also in einer Bewegung begriffen ist, und all unsere empirischen Experimente, all unsere speculativen Forschungen bestehen gerade darin, daß wir etwas so viel als möglich in seine Bestandtheile auflösen, so viel als möglich alle seine Bewegungen vor uns ausführen lassen, möge es sich um eine Analyse von Stoffen und Kräften, um eine Zerlegung von Formen und Gestalten oder um eine Zergliederung von Begriffen handeln.

Und ebenso steht es, wenn wir an die Hoffnungen unseres Gefühls, an die Bestrebungen unseres Wollens und Handelns denken. Nicht darin, daß das Sein Bewegung ist, liegt etwas Trostloses,

sondern das Trostloseste würde es sein, wenn es *keine* Bewegung gäbe. Nehme man — was freilich an sich schon ein Unsinn ist — jener Vorstellungsweise gemäß einmal an, daß überhaupt ein Hoffen und Streben ohne Bewegung stattfinden könnte, wäre dann nicht das Hoffen und Streben die ausgesuchteste aller Qualen, eine nimmerendende tantalische Pein? Oder vermögen wir uns einen Zustand, durch den ein für allemal alle Hoffnungen und Bestrebungen befriedigt würden, in dem jedwede Regung und Bewegung für alle Ewigkeit erstarrt wäre, anders als den absoluten Tod, als absolute Sinn- und Bewußtlosigkeit zu denken? Und ist es nur irgendwie möglich, einen solchen Zustand als einen tröstlichen anzusehen? — Man hat wohl hiegegen gesagt, ebenso trostlos sei der Zustand einer unaufhörlichen, niemals zum Ziel gelangenden Bewegung, der Zustand eines vergeblichen, niemals sein Ideal erreichenden Strebens. Diesem Einwand liegt aber eine falsche Vorstellung von der unendlichen Selbstbewegung zum Grunde. Diese ist keineswegs als eine solche zu denken, die niemals zu ihrem Ziele gelangte: denn sie hat ihr Ziel nicht *außer* sich, sondern *in* sich; sie ist, wie ihr eigener Grund, so auch ihr eigener Zweck; wie ihr eigenes Princip, so auch ihr eigenes Ideal. Weit entfernt daher, ihr Ziel nie zu erreichen, erreicht sie es in jedem ihrer Momente, in jedem ihrer Acte, denn sie faßt in jedem ihrer Momente, d. h. in jedem „*ist*", jedes Atom ihres substantiellen Bestandes mit sich selbst in ihrer Totalität zusammen, sie trennt sich in jedem ihrer Acte von sich nur, um sich in demselben Acte mit sich zu vereinigen. Wenn daher in der Erreichung des dem eignen Wesen entsprechenden Ideals die höchste Seligkeit liegt, ist das Sein als unbedingte Selbstbewegung zugleich höchste Selbstbeseligung.

Also auch vom Standpunkte des Fühlens und Wollens aus ist die hier geltend gemachte Ansicht nicht nur nicht trostlos, sondern im Gegentheil die allein tröstliche, weil durch sie allein dem Menschen die Gewißheit gegeben wird, daß auch er als ein integrirender Bestandtheil des Seins an dem unendlichen Leben und Fortwirken desselben theilnehmen werde und daß auch in seiner Entwickelung jeder Fortschrittsmoment als ein zur Erreichung des vorschwebenden höchsten Ideals mitwirkender Act anzusehen ist. In der That hat

auch die heraklitische Idee vom allgemeinen Fluß der Dinge nur darum so beunruhigend gewirkt, weil man darin nur ein schlechthin bestandloses Entstehen und Vergehen erblickte und die Bewegung nicht als eine bloße Formveränderung, sondern als ein willkürliches Erzeugen und Vernichten des Seins selbst und mithin als etwas mit dem Sein in Widerspruch Stehendes betrachtete. Gewiß ist, daß sich der Mensch dieser Lebensanschauung nicht ganz entziehen kann, aber eben so gewiß, daß er bei ihr nicht stehen zu bleiben vermag, ja, daß er sich eigentlich in jedem Moment, wo er sich weiter zu leben entschließt, praktisch und thatsächlich über sie erhebt. Im Kreise der unbefangenen und natürlichen Weltanschauung findet auch jene entmuthigende Auffassung der Bewegung kaum einen Platz. Ist uns der Blitz, der im Nu erscheint und verschwindet, weniger etwas als der Stein, der Jahrhunderte lang auf demselben Flecke liegt? Lassen wir die dahin sausende Locomotive weniger für ein Seiendes gelten, als die im Morast steckengebliebene Schneckenpost? —

Auch in der Veränderung sieht der unbefangene Sinn keine Aufhebung des Seins. Und mit Recht. Nicht das ist Bedingung des Seins, daß etwas in späteren Momenten ebenso ist, wie in früheren Momenten, sondern daß es überhaupt in irgend einem Momente ist, d. h. sich durch irgend einen Bewegungsact als seiend bethätigt: denn was in irgend einem Momente sich zu bethätigen vermag, erstreckt sich rückwärts und vorwärts in das Unendliche hinein. Rückwärts weil nichts geschieht, was nicht in einer unendlichen Reihe vorangegangener Acte seine Bedingung und Begründung hätte; vorwärts, weil nichts geschieht, was nicht, wenn es geschehen, als vollendete Thatsache in alle Ewigkeit fortbestände, fortbestände nicht bloß in der reproducirenden Erinnerung und Geschichte, sondern auch in lebendiger Fortwirkung.

Auch als constant und beharrlich ist daher das Sein gerade dann im vollen Sinne des Wortes zu denken, wenn es als ein fortwährendes Geschehen d. i. als eine ununterbrochene und unendliche Folge von Bewegungsacten gedacht wird.

Diese natürliche Anschauungsweise hat denn auch von der Philosophie nie ganz verleugnet werden können und namentlich in neuerer Zeit mehr und mehr Berücksichtigung gefunden, selbst in solchen

Systemen, deren Auffassung des Seins ursprünglich damit in Widerstreit war. So fühlt sich z. B. Fries, trotzdem daß er Kantianer war, zu der Aeußerung genöthigt: „Es ist eine alte Aufgabe der Speculation, zu erklären, wie das unendliche Werden bei dem Sein sei. In unserer Welt ist das Werden der Inhärenzen nur durch und in dem Sein der Substanz und ihrer Kraft; aber das Werden ist uns höher als das Sein; nur dem Werden achten wir das Lebendige verbunden, so daß uns Bewegung und Leben gleichbedeutend wird, die unendliche Ruhe aber ein erstarrtes Sein des Todes wäre. Das Sein für sich in der Substanz wäre uns, in seiner unwandelbaren Ruhe, die Vernichtung der Welt vor unseren Augen; ein Verschwinden ihrer Wirklichkeit in die leere Einheit des Verstandes, in der nichts zu unterscheiden wäre. Nur im Werden tritt die Welt vor unseren Sinn; nur im Werden ist sie uns Erscheinung; und ihre Wirklichkeit als Sinnenwelt besteht nur in der Geschichte der Welt durch alle Zeit"

Noch entschiedener hat sich Lotze, obschon in vielem Betracht sich an Herbart anschließend, dahin ausgesprochen, daß die Annahme eines starren, in sich beruhenden Seins, wie es Herbart gedacht wissen wollte, unstatthaft sei. Nachdem er den Begriff des Seins und das Verhältniß des Seins zum Schein untersucht hat, faßt er selbst den Gang und das Resultat seiner Arbeit folgendermaßen zusammen: „Unsere Untersuchung ging darauf hinaus, jenes erste Seiende, das ursprünglich Gesetzte zu finden, welchem der Schein als ein an ihm Seiendes zugetheilt wird. Wir vermutheten in ihm ein letztes bestimmungsloses Wesen, aber wir sahen, daß Monaden, einfache Wesen und Substanz nur Ausdrücke der Forderung, aber keine Lösungen der Aufgabe waren. So lange wir stehen bleiben bei dem starren mittheilungslosen Sein des in sich verschlossenen Wesens, so lange wir die Bestimmung des Wesens, wie früher jene des Seins, für eine in sich beruhende hielten, war es unmöglich, das Band zwischen ihm und dem Schein zu erklären. Wir sahen dann, daß umgekehrt vielmehr die Qualitäten und die Art ihrer Verbindung untereinander in sich den Schein der Substantialität hervorbrachten, und so kamen wir zu der Ansicht, daß das Wirkliche dies sei, einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen, in Wahr-

heit aber Accidens an dieser scheinbaren Sustanz zu sein. Dieser Widerspruch löst sich durch die Auflösung des Wesens. Es giebt kein starres in sich beruhendes Wesen des Seienden als letzten Hintergrund, oder Substanz in ihm selbst; sondern der substantielle Hintergrund des Seienden liegt außer ihm. Was ist, ist das, wozu es gemacht worden ist, und der Grund, warum es durch die Bestimmtheit seiner Qualität den Schein der Substanz in sich erzeugt, liegt in den Bedingungen, aus denen nach den Gesetzen der Wahrheit jene Bestimmtheiten zusammenkommen. Die Bedingungen des Seienden, die Beständigkeit und Wahrheit derselben, sind das, worauf das Seiende sich als auf sein Wesen reflectirt und zurückwirft. Hierher gehört die alte heraklitische Phantasie von dem ewigen Flusse aller Dinge, nach der Nichts ist, sondern Alles im ewigen Werden begriffen ist. Diese Phantasie hat, von der Naturbetrachtung entsprungen, Erinnerungen an concrete Erscheinungen noch an sich; aber sie enthält den bestimmten metaphysischen Gedanken, daß jede Vorstellung einer starren Substantialität eine nichtige und irrige ist, und daß alles Seiende nur ist, indem es als fortwährend Werdendes sich auf außer ihm liegende Bedingungen, als auf sein Wesen, den Anstoß seines Werdens und seiner Bestimmtheit, bezieht. Wer nicht sieht, daß über das Wesentliche, über den Schein der Substanz außerhalb dessen entschieden wird, das ihn trägt; daß Alles was ist und substantiell scheint, dennoch nur der Durchschnittspunkt verschiedener Beziehungen ist, denen an diesem Punkte nach bestimmten Gesetzen der Wahrheit ihre Stärke und ihr Verhalten gegen einander von anderen vorgeschrieben wird: der verirrt sich in jenen Aufbau der Welt aus an sich seienden Wesen, denen jedes Verhältniß und Geschehen fremd ist, und hat mit der Mühe der absoluten nicht wieder zurücknehmbaren Position dasjenige bekleidet, was sich selbst fortwährend widerruft, den absoluten Zufall."

In ganz anderer Weise, jedoch im Wesentlichen mit uns übereinstimmend macht auch Ulrici geltend, daß das in Wahrheit allem Seienden zukommende Sein nicht als ein schlechthin einfaches, ruhig in sich und seiner Einheit verharrendes, sondern nur als die sich selbst unterscheidende und damit zugleich producirende

Thätigkeit gedacht werden könne. „Jener abstracte Gedanke des reinen Seins — sagt er mit Beziehung auf die Hegel'sche Fassung des Seins — ist zunächst überhaupt kein Begriff. Denn er ist keineswegs das Allgemeine, das die ganze Mannigfaltigkeit des einzelnen Seienden unter sich befaßte, in allem Seienden das Eine und Identische wäre. Jedes Seiende ist vielmehr nicht ununterschieden, folglich auch nicht schlechthin unbestimmt und unmittelbar: es ist im Gegentheil nur Seiendes in seiner seienden Unterschiedenheit von Anderem, in seiner seienden Bestimmtheit als dieses und kein Andres .... Ebenso wenig kann den Dingen das Sein in jenem abstracten Sinne als allgemeines Prädicament beigelegt werden. Denn das Sein, das in Wahrheit jedem Seienden zukommt, ist nicht jenes schlechthin Einfache, Unbestimmte, Unmittelbare; Einfachheit, Unbestimmtheit, Unmittelbarkeit kann vielmehr von keinem Seienden prädicirt werden. Ja selbst als „reine Wesenheit" im Sinne Hegels, der zuerst das reine Sein unter die Kategorien aufgenommen hat, kann letzteres nicht betrachtet werden. Denn das reine Sein, das als „reine Wesenheit", als das schlechthin „Allgemeine" in das Besondere überginge und im Einzelnen in sich zurückkehrte, das also sich in sich unterschiede und damit das mannigfaltige einzelne Seiende setzte, hörte eben damit auf, Sein zu sein. Das schlechthin Ununterschiedene, Unbestimmte ist nicht mehr es selbst, so bald es sich in sich unterscheidet oder in sich unterschieden und bestimmt wird. Vom Sein des einzelnen Seienden im Hegel'schen Sinne könnte mithin nicht die Rede sein; denn es wäre der reine Widerspruch eines schlechthin Unbestimmten, das doch bestimmt ist." Und weiterhin sagt er:

„Für das absolute Denken ist das Sein nichts Anderes als die Eine ursprüngliche Thätigkeit des absoluten Denkens selbst, sofern dieselbe nothwendig eben so sehr producirende als unterscheidende Thätigkeit und somit selbst concrete in sich unterschiedene Einheit ist. Denn der Stoff der unterscheidenden Thätigkeit des Absoluten ist einerseits sie selbst, sofern sie sich von der producirenden Thätigkeit und deren Producten, wie von ihren eigenen Thaten unterscheidet, andererseits die producirende Thätigkeit und deren Producte, sofern sie jene von diesen und diese von einander unterscheidet. Aber die

producirende Thätigkeit kann nicht produciren, ohne zugleich unterscheidende Thätigkeit zu sein: denn das Product ist nur Product im Unterschiede von der producirenden Thätigkeit. Und die unterscheidende Thätigkeit kann nicht unterscheiden, ohne zugleich producirende Thätigkeit zu sein: denn ohne an letzterer und ihrem Thun einen Stoff zu haben, an dem sie Unterschiede setzt und von dem sie sich selbst unterscheidet, kann sie sich selbst nicht vollziehen. Jede ist mithin ohne die andere unmöglich, undenkbar, d. h. beide sind in Wahrheit nur Eine Thätigkeit, die aber nur thätig sein, nur sich äußern kann, sofern sie als producirendes und unterscheidendes Thun sich vollzieht, die also in ihrer Aeußerung nothwendig sich in sich unterscheidet und damit als in sich unterschiedene Einheit sich manifestirt. Dieses Sich-in-sich-Unterscheiden ist aber nothwendig Thun der unterscheidenden Thätigkeit, d. h. indem die Eine ursprüngliche Thätigkeit des absoluten Denkens thätig ist, besteht ihr Thun nothwendig darin, daß in ihr die unterscheidende Thätigkeit sich von der producirenden unterscheidet und letztere mit ihren Producten zum Stoffe ihrer Thätigkeit macht."

Daß das in dieser Weise gefaßte Sein nothwendig als Bewegung und zwar als absolute Selbstbewegung gedacht werden muß, springt in die Augen, weil weder eine producirende, noch eine sich in sich unterscheidende Thätigkeit ohne Bewegung zu denken ist. Obschon daher Ulrici das Sein nicht geradezu mit ausdrücklichen Worten als Bewegung bezeichnet, so bestimmt er es doch als solche dem wahren Sinne seiner Meinung nach. Wenn wir im Ausdruck nicht bei Ulrici stehen zu bleiben vermögen, so geschieht dies aus einem doppelten Grunde. Einmal scheint uns das Sein damit, daß es als sich in sich unterscheidende und producirende Thätigkeit bestimmt wird, wenn auch vielleicht in seiner principiellen, doch noch nicht in seiner allumfassenden Bethätigung erfaßt zu sein, weil es nicht bloß sich unterscheidende, sondern ebenso sehr sich zur Einheit zusammenfassende und in sich reflectirende Thätigkeit ist, mithin sein wahres und volles Wesen nur dann zum Bewußtsein gebracht wird, wenn es als Sichselbstbethätigung überhaupt bestimmt wird. Sodann scheint uns auch dieser Ausdruck („Sichselbstbethätigung" oder „Thätigkeit" überhaupt) noch zu einer einseitigen Auffassung

Anlaß geben zu können und daher haben wir ihm den Ausdruck „Selbstbewegung" vorgezogen.

Bei dem Worte „Thätigkeit" oder „Bethätigung" denkt man nämlich in der Regel zuerst nur an das wirklich active Thätigsein, unterscheidet also davon noch das passive Sichverhalten oder Leiden, es ist also in diesem Sinne noch nicht wirklich der allumfassende Begriff. Der Ausdruck „Bewegung" hingegen bedeutet ebensowohl „Bewegen" wie „Bewegtwerden", man versteht darunter unmittelbar das „Sichbewegen", in welchem das Active zugleich das Passive und das Passive zugleich das Active ist; er bezeichnet also auch in seiner einfachen Form schon dasselbe, was wir deutlicher durch „Selbstbewegung" ausdrücken; ja er bezeichnet, ohne irgend einen restringirenden Zusatz ausgesprochen, eigentlich auch schon die „unbeschränkte, absolute, universelle Selbstbewegung", und nur der Verdeutlichung halber braucht dieser Ausdruck für jenen gesetzt zu werden. Außerdem bietet der Terminus „Bewegung" noch den Vortheil, daß er anschaulicher ist, als der Ausdruck „Thätigkeit" und sich mit derselben Leichtverständlichkeit auf natürliche, wie auf geistige Processe anwenden läßt und angewendet wird. Bei seiner unmittelbaren Beziehung zu Raum und Zeit und als Grundbegriff der Mathematik, Physik und Dialektik ist derselbe mehr als alle anderen geeignet, zu einer Basis zu werden, auf welcher eine Verständigung zwischen den verschiedensten Wissenschaften zu ermöglichen ist.

Am entschiedensten und consequentesten unter allen neueren Philosophen hat Trendelenburg den Begriff der Bewegung als den allen anderen Begriffen zum Grunde liegenden Urbegriff geltend gemacht; und ist er gleich zu der Ansicht, welcher auch wir huldigen, auf einem ganz anderen Wege, als wir, gelangt und weicht er auch in der Art und Weise, wie er dieselbe in seinen „Logischen Untersuchungen" durchgeführt hat, sehr wesentlich von mir ab, so ist doch sein System vor Allen dasjenige, mit welchem das vorliegende im Grundgedanken am meisten übereinstimmt und mit welchem es sich daher auch in den Consequenzen selbstverständlich am öftesten berührt.

Trendelenburg gelangte zu der Ueberzeugung, daß nur die Bewegung das Princip der Dinge sein könne, unmittelbar von der

Kritik Kant's und Hegel's aus. Jener hatte Alles aus dem subjectiven Denken, dieser Alles aus dem reinen Sein zu deduciren gesucht, Beide aber hatten Sein und Denken nicht in ihrer Einheit nachzuweisen vermocht. Sein und Denken traten ihm also hier als ein noch unversöhnter Dualismus entgegen. Es schien ihm also die nächste Aufgabe, über diesen Gegensatz hinauszukommen, d. h. einen Begriff zu suchen, in welchem sich Denken und Sein als in einem Gemeinsamen berühren, durch welchen das Denken zum Sein und das Sein in das Denken gelangt. Als diesen Begriff fand er den Begriff der Bewegung. Ohne Bewegung kein Sein, ohne Bewegung kein Denken. In der äußeren Welt — und als diese faßt er zunächst das Sein — sei jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft. Die mechanischen, chemischen und organischen Processe seien ohne Bewegung nicht zu fassen. Alles, was geworden, jede Form, welche existire, sei durch die wirkende, den Stoff beherrschende Bewegung erzeugt. Was im Menschenleben als ein festes Verhältniß dastehe, sei durch eine stille oder unruhige Bewegung so geworden, wie es sei. Was zu ruhen scheine, sei, tiefer erforscht, dennoch von Bewegung ergriffen. Alle Ruhe in der Natur sei nur das Gegengewicht der Bewegung. Man könne sich das Starre nur in Ruhe denken, inwiefern der Abstoßung der Theile eine Anziehung entgegenwirke u. s. w. Nicht minder durchdringe die Bewegung die ganze innere Welt, die Welt des Denkens. In der Anschauung trete das Denken aus sich heraus, und dies geschehe durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschaue, müsse es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen. Dasselbe sei auch bei der Anschauung kleiner und kleinster Gegenstände nöthig, wenngleich in kleinerem Maaßstabe. Dasselbe sei bei der Vorstellung der Fall. Man könne sich eine Planetenbewegung nicht vorstellen, ohne das in sich zu thun, was der Planet außer uns thue. Die Vorstellung einer Ellipse sei nur dadurch möglich, daß der Geist in den Raum des Gedankens die fragliche Ellipse beschreibe. Nicht anders sei es bei den Verstandesoperationen. In diesen laufe Alles auf zwei Grundthätigkeiten hinaus: Unterscheiden und Verbinden. Beide seien nicht denkbar ohne Bewegung. In der Verbindung der Begriffe strebe die Bewegung nach einem gemeinsamen Punkte hin, in der Unterscheidung strebe sie von einem

gemeinsamen Punkte weg. Ebenso sei auch alles Folgern, Unterordnen, Beiordnen, alles Denken nach Causalitäts- und Zweckbegriffen, kurz jede Art geistiger Bethätigung nicht ohne ein Hin- und Herbewegen in räumlich gedachten Sphären möglich.

So weist Trendelenburg zunächst rein empirisch nach, daß die Bewegung wirklich das dem Denken und Sein Gemeinsame ist. Sodann geht er dazu über, sie auch als das schlechthin Ursprüngliche, aus sich selbst Stammende und nur aus sich selbst Erklärliche zum Bewußtsein zu bringen. Eine Bewegung werde immer nur aus einer anderen begriffen, z. B. die Bewegung des Baumes aus der Bewegung des Windes, diese aus der Bewegung der Wärme, diese aus Bewegungen des Lichtes u. s. w. Wenn man die Kraft als die Ursache der Bewegung bezeichne, so sei dies eine todte Formel, wenn man sich nicht die Kraft selbst schon als ein Bewegendes denke. Ebenso verhalte es sich mit den chemischen, organischen, geistigen Bewegungen. Alles, was man als Ursache oder Anstoß einer Bewegung denken wolle, müsse man sich nothwendig selbst als Bewegung denken. Sie stamme nur aus sich und werde nur aus sich selbst erkannt.

Endlich sucht Trendelenburg noch darzuthun, daß die Bewegung auch etwas Einfaches sei. Dem widerspreche die vulgäre Vorstellung, daß die Bewegung gleichsam ein Product der beiden Factoren Raum und Zeit ($C = \frac{S}{T}$) sei. Diese Vorstellung kehre aber das Verhältniß um. In der That seien Raum und Zeit die Producte der Bewegung. Beide seien Ausdehnung, Ausdehnung sei aber nicht ohne Bewegung zu denken. Wolle man auch annehmen, die Bewegung komme wirklich erst durch die Vereinigung von Raum und Zeit zu Stande, so werde doch für dieses Zustandekommen eben die Vereinigung der ursprünglich als getrennt zu denkenden Factoren vorausgesetzt. Diese Vereinigung sei aber ebenfalls nur ein Zusammenbringen, mithin wieder nur als Bewegung zu denken. Indem man also die Bewegung in ihre scheinbaren Elemente zerlege, finde man in den Elementen und deren Zusammenwirken die Bewegung bereits vor. Sie müsse mithin als eine unzerlegliche, mithin einfache Thätigkeit gedacht werden. Ein indirecter Beweis hiefür liege noch darin, daß

sich für sie keine Definition, kein Gattungsbegriff finden lasse. Man habe den Begriff der Bewegung unter den Begriff der Veränderung zu subsumiren gesucht: die Veränderung sei aber vielmehr, wie schon Aristoteles richtig erkannt habe, eine eigenthümlich bestimmte Art der Bewegung.

Diese ganze Beweisführung steht, wie man sieht, mit dem Grundgedanken des vorliegenden Systems im vollsten Einklange. Nur in dem Punkte weiche ich von Trendelenburg ab, daß ich den Begriff des Seins nicht bloß, wie er hier thut, als Gegensatz des Denkens, nicht bloß als objectives Sein, sondern als den das Denken mit umfassenden Begriff und demgemäß als den allumfassenden Begriff denke, mithin das Sein nicht als ein bloßes Moment in der Bewegung, sondern als das mit der Bewegung Identische ansehe. Diese Differenz ist aber eigentlich keine sachliche, sondern nur eine sprachliche. Denn in der That hat Trendelenburg, wie mehrere restrictive Andeutungen beweisen, unter dem Sein, welches er dem Denken gegenüberstellt, ebenfalls nur das objective Sein verstanden, und er selbst läßt in mehreren Aeußerungen erkennen, daß ihm dies objective Sein doch noch nicht das gesammte Sein ist, sondern daß er zu diesem auch das Denken als die subjective Seite des Seins rechnet.

Dieses Sein im weiteren Sinne muß aber auch für ihn mit der Bewegung zusammenfallen, weil er sonst zwei Ur- und Grundbegriffe annehmen müßte, was undenkbar ist. Gelegentlich spricht er dies selbst einmal aus; bekennt aber zugleich, daß ihm die Einheit des Seins und der Bewegung (Thätigkeit) als ein unlösbarer Widerspruch erscheine. Er thut dies da, wo er über die Materie spricht. „Wir müssen, sagt er, das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen .... Zwar dringt die Bewegung in dies Element vor und erhebt die dynamische Ansicht der Materie. Der Atomismus weicht zurück. Aber die Vorstellung kann des Substrats nicht entrathen; indem sie es in Bewegung auflöst, kehrt doch ein Substrat der Bewegung nothwendig wieder.“ „Daher sprach — fährt er etwas später fort — die älteste Philosophie, indem sie die Materie zu begreifen suchte, nicht von der bloßen Raumbewegung, sondern von Verdünnung und Verdichtung. Die Vorstellung vollzieht gleichsam eine Schöpfung aus nichts. Sie setzt, damit sie be-

wege, und bewegt, indem sie setzt. Nach diesem äußersten Ende der Abstraction dringt sich eine Einheit des Seins und der Thätigkeit auf. Mag der Begriff diesen Widerspruch zerlegen und dadurch lösen wollen, er kehrt noch im letzten Elemente wieder, und die Anschauung ist von vornherein mächtiger, als das Bedenken des Verstandes."

Man sieht, daß hier Trendelenburg zugeständlich noch nicht völlig mit sich im Reinen ist; daß er sich einerseits durch eine bis zum tiefsten Grunde gehende Untersuchung zur Annahme einer zwischen Sein und Bewegung stehenden Identität gedrängt fühlt, und doch andererseits Sein und Bewegung mit einander in Widerspruch zu sehen glaubt. Der Grund dieser Inconvenienz liegt offenbar nur darin, daß er ursprünglich das Sein nur als Gegensatz zum Denken, mithin nur im objectiven Sinne faßt, in welchem es allerdings noch nicht der allumfassende Begriff, sondern nur der Begriff des dem subjectiven Denken Widerstand leistenden materiellen Seins ist. Und dieser Begriff ist in der That dem Begriffe der Bewegung, sofern dieser als der allumfassende Begriff gedacht wird, noch nicht äquivalent, sondern bleibt an Umfang hinter demselben zurück. Diese bloß quantitative Differenz mußte sich aber alsbald zu einer qualitativen steigern, sofern an dem Begriffe der Bewegung umgekehrt vorzugsweise die active Seite der Bewegung, d. i. das Bewegende im Gegensatz zum Bewegten aufgefaßt wurde: denn, so gefaßt, läßt sich nun die Bewegung nicht mehr als die umfassende Einheit des Bewegenden und Bewegten, sondern nur als der einseitig-active Gegenpol der einseitig-passiven Materie denken. Hiezu aber wurde Trendelenburg dadurch verleitet, daß er die Bewegung nicht von vornherein, wie wir gethan haben und wie es in Betreff der Universalbewegung schlechterdings nothwendig ist, als unbeschränkte Selbstbewegung, d. h. als Bewegung, in welcher das Bewegende mit dem Bewegten, die Kraft mit dem Stoff und folglich auch der scheinbare Gegensatz von Kraft und Stoff mit der Bewegung als solcher identisch ist, bestimmt, sondern sie mehr in transitivem als reflexivem Sinne, mehr für ein Uebergehen von Einem auf das Andere, als für ein Kreisen in sich genommen hat. Daß aber die Bewegung, in diesem einseitig-activen Sinne genommen,

noch nicht wirklich das zu leisten vermag, was sie nach Trendelenburg leisten soll, sondern die Materie als Object oder Substrat der Bewegung als einen nicht aus ihr abzuleitenden Rest voraussetzen muß, leuchtet ohne Weiteres ein. Bringt man sich hingegen von vornherein zum Bewußtsein, daß Sein und Denken keinen Gegensatz bilden, sondern daß das Sein in unbeschränktem Sinne des Wortes das Denken als eine besondere Thätigkeit des Seins mit in sich schließt, und macht man es sich außerdem von vornherein klar, daß die Bewegung, wenn sie wirklich das Allumfassende sein soll, nicht bloß als actives Bewegen, sondern auch als passives Bewegtwerden und in beiden Zuständen doch als eine und dieselbe Bewegung, nämlich als reflexives Sichbewegen oder als Selbstbewegung gedacht werden muß: so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Begriff des Seins ebensowohl und in demselben Sinne der allumfassende Begriff ist, wie der Begriff der Bewegung und daß daher beide Begriffe ihrer wesentlichen Bedeutung nach identisch sind, indem das Sein eben sowohl der Begriff alles Seienden, wie die Bewegung der Inbegriff alles Sichbewegenden ist, Seiendes und Sichbewegendes aber selbst nicht von einander verschieden sind, möge das Seiende und Sichbewegende in subjectiv-activem Sinne als bewegend, oder in objectiv-passivem Sinne als bewegt gedacht werden.

Daß Trendelenburg die Identität beider Begriffe noch nicht mit voller Sicherheit erkannte, hat seinen Grund vielleicht auch noch in dem äußerlichen Umstande gehabt, daß der jetzige Sprachgebrauch die Ausdrücke für beide Begriffe ziemlich scharf auseinanderhält, so daß sie sich nicht einmal als sinnverwandte Wörter darstellen. Nun kann man meinen, dies würde nicht so sein, ja die Sprache würde überhaupt für „sein" und „sichbewegen" nicht zwei so verschiedene Ausdrücke geschaffen haben, wenn nicht zwischen beiden Begriffen wirklich ein wesentlicher Unterschied bestände. Vor einer näheren Erwägung fallen jedoch diese Bedenken weg. Erstens verfährt die Sprache keineswegs so haushälterisch, daß sie nicht oft für gleiche oder nur unwesentlich nüancirende Begriffe verschiedene Wörter erfände oder in Curs brächte. So kann man sagen: „Ich habe etwas erhalten — empfangen — bekommen", ohne daß damit wirklich verschiedene Vorstellungen erweckt würden. Zweitens haben, wie oben bereits

nachgewiesen ist, die Wörter, welche „sein“ bedeuten, ursprünglich wirklich die Bedeutung des Sichbewegens, Verkehrens, Sichbethätigens u. s. w. gehabt, und noch jetzt würde man diese für „sein“ in seinen verschiedenen Functionen gebrauchen können, ohne daß der Sinn dadurch eine wesentliche Veränderung erlitte. Statt z. B. zu sagen: „Diese Rose ist roth“, würde man auch sagen können: „die Rose bethätigt sich als roth“ oder „bewegt sich als roth“, ja dieser Ausdruck würde noch genauer, wenigstens anschaulicher als jener sein, da das Rothsein wirklich in einer bestimmten Art des Sichbewegens, in einer bestimmten Art der Lichtbrechung und der dabei stattfindenden Aetherschwingungen besteht. Wenn aber gleichwohl die Sprache von dieser Ausdruckweise nur selten Gebrauch macht und es überhaupt für nöthig gehalten hat, für „sein“ und „sich bewegen“ zwei verschiedene Ausdrücke auszubilden, so hat dies seinen unschwer zu erkennenden Grund nur darin, daß neben der Bewegung auch eine Ruhe zu bestehen scheint und daß diese scheinbare Ruhe lange Zeit, wie vom Gemeinbewußtsein noch jetzt, als wirkliche Ruhe aufgefaßt wurde. Bei dieser Anschauungsweise bedurfte man natürlich für das in wahrnehmbarer Bewegung befindliche und für das scheinbar bewegungslose Sein zwei verschiedener Bezeichnungen, und so geschah es, daß man dasjenige Wort, mit welchem man ursprünglich jede beliebige Thätigkeitsäußerung, jede Wirkung auf uns und jeden Vorgang in uns bezeichnet hatte, vorzugsweise in dieser allgemeinen Bedeutung festhielt, und nun für die zumeist in die Augen fallende Bewegung, namentlich für die Ortsbewegungen der Körper, einen besonderen Namen einführte.

Je weiter man sich aber vom Standpunkt des ursprünglichen, sprachbildenden Bewußtseins entfernte, um so mehr vergaß man, daß die Bildung des Wortes „sein“, wie überhaupt alle Wortbildung, eine Bezeichnung von Thätigkeiten gewesen; man hielt sich mehr an das, was in dem Flusse der Thätigkeiten als das Beharrliche erscheint, und begründete auf diese Weise die Ansicht, daß das Sein etwas der Bewegung geradezu Entgegengesetztes, nämlich das Beharren, Bestehen bedeute, ohne in Erwägung zu ziehen, ob es wirklich ein außerhalb der Bewegung befindliches oder ihr gar entgegengesetztes Beharren und Bestehen geben könne.

Ueber diese auch von der neuesten Philosophie noch nicht ganz überwundene Begriffsunklarheit muß man nothwendig hinauskommen. Allerdings ist für die Wissenschaft auch der Begriff des Bestehens ein schlechthin unentbehrlicher. Sobald man sich aber das Bestehen als absolute Ruhe und Bewegungslosigkeit denkt, ist neben dem Bestehen eine Bewegung entweder gar nicht oder nur als unauflöslicher Widerspruch denkbar. Dies anzunehmen gestattet ebensowenig die Erfahrung, wie die Vernunft. Man darf sich also das Bestehen nur als ein Bestehen innerhalb der Bewegung, mithin als etwas von der Bewegung Umfaßtes und Durchdrungenes, als etwas zur Bewegung Hinzugehöriges, oder, wie wir sehr bezeichnend sagen, als den Bestand der Bewegung denken. Gerade weil die Bewegung das Alles Umfassende und insofern das durch nichts Beschränkte ist, muß sie auch als etwas Unaufhörliches, Unvergängliches gedacht werden, und weil dem so ist, giebt es gerade in und mit der Bewegung etwas Bestehendes.

Sich bewegen ist also das allein denkbare und wahre Bestehen, mithin auch, sofern man sich unter dem Sein zunächst das Bestehen zu denken geneigt ist, das allein denkbare und wahre Sein. Ein wirklich wesentlicher Unterschied findet also zwischen beiden Begriffen in der That nicht Statt, sie bezeichnen vielmehr beide Ein- und Dasselbe, nämlich das Allumfassende; und nur in soweit besteht zwischen ihnen eine den Kern des Begriffes nicht treffende Nüance, daß man bei dem Begriff der Bewegung mehr an die Bewegung als solche, bei dem Begriff des Seins hingegen mehr an das Verharren in der Bewegung, an das Bestehen der Bewegung denkt. In dieser Ansicht liegt kein Widerspruch; auch steht sie mit dem allgemeinen Bewußtsein nicht in Widerstreit. Es ist dieselbe, welche u. A. Goethe ausspricht, wenn er sein Gedicht „Eins und Alles" mit den Worten schließt:

Und umzuschaffen das Geschaff'ne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Thun.
Und was nicht war, nun will es werden,
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in Allen:
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Im Grunde betrachtet, ist auch die Ansicht Trendelenburgs keine andere. Auch er erklärt ausdrücklich, Ruhe könne durch die Bewegung begriffen werden, aber nicht die Bewegung durch die Ruhe. Auch er betrachtet also das Bestehen, welches im „Sein" stärker accentuirt wird, als etwas in und mit der Bewegung unmittelbar Gegebenes, nur daß er diesen Gedanken nicht so entschieden, wie ich es für nöthig halte, in den Vordergrund gestellt hat.

Ist nun im Vorangehenden die Identität von Sein und Sichbewegen erwiesen und zugleich gezeigt, wie der Gang der neuesten Philosophie selbst zur Anerkennung dieser Grundwahrheit hindrängt, so folgt daraus, daß alle Formen des Seins nichts Anderes als verschiedene Bewegungsformen sein können und daß sich daher auch die drei Ur- und Grundformen des Seins, die wir oben unterschieden haben, als die ursprünglichsten Formen der absoluten Selbstbewegung müssen fassen lassen. Geschieht dies, so stellen sich jene drei Formen folgendergestalt dar:

1) das Sein in einfach-positiver Form (d. i. das Sein als Sein, das Sein in seiner Einheit und Allgemeinheit) erscheint als die absolute Selbstbewegung schlechthin d. h. als die Bewegung, sofern darin noch keine einzelnen Bestandtheile oder Momente unterschieden, sondern Bewegendes und Bewegtes, Bewegen und Bewegtwerden als unmittelbar eins und identisch gedacht werden;
2) das Sein in dispositiver Form (d. i. das Sein als Seiendes, das Sein in seiner Unterschiedenheit und Vereinzelung) erscheint als ein Complex von unendlich viel einzelnen Bewegungsmomenten, die sich dergestalt von einander unterscheiden, daß zwischen ihnen das Wechselverhältniß von Bewegen und Bewegtwerden, Activität und Passivität, Subjectivität und Objectivität besteht, und die sich demzufolge einer-

seits als bewegende, andererseits als bewegt werdende Bestandtheile der Bewegung darstellen;

3) das Sein in compositiver Form (d. i. das Sein als „ist", das Sein in seiner Ausgleichung des zwischen Einheit und Unterschiedenheit, Allgemeinheit und Einzelheit bestehenden Gegensatzes) erscheint als der in jedem Moment sich vollziehende Zusammenfluß der Einzelbewegung mit der allgemeinen Bewegung, zufolge dessen jeder Einzelact als eine Bethätigung der Universalbewegung zu denken ist.

In jeder dieser drei Formen ist das Sein seinem Wesen, d. i. seinem Umfang und Inhalt nach, dasselbe. Es enthält daher keine derselben etwas, was die anderen nicht auch enthielten; sie liegen daher auch als Formen nicht außer einander, sondern in einander; es ist mithin keine derselben schlechthin getrennt und selbstständig, vielmehr jede von ihnen nur im Zusammenhange mit den beiden anderen zu denken.

Von der dritten leuchtet dies ohne Weiteres ein, weil sie eben in der Zusammenfassung der beiden ersten besteht. Aber es gilt ebenso gewiß von den beiden ersten. Versuchen wir nämlich die erste allein zu denken, so kann dies nur dadurch geschehen, daß wir von dem im Begriff der Bewegung liegenden Gegensatz des Bewegenden und des Bewegten abstrahiren. Aber selbst diese Abstraction ist nicht möglich, ohne daß wir das, wovon wir abstrahiren wollen, denken. In der That besteht also das Denken der ersten Form nicht darin, daß wir die zweite Form schlechterdings nicht denken, sondern nur darin, daß wir sie mit dem Vorbehalt denken, auf sie bei unserem Denken so wenig als möglich Rücksicht nehmen zu wollen. Wir denken also die erste Form nicht wirklich allein, sondern nur mit solcher Bevorzugung, daß wir darüber die zweite gleichsam in die erste versenken. Dieses Versenken ist aber im Wesentlichen nichts Anderes als ein Subsumiren der zweiten unter die erste, mithin eine Relation der einen auf die andere, folglich nicht bloß ein Denken der ersten und zweiten, sondern auch der dritten Form, deren Charakter ja eben in der Aufeinanderbeziehung der beiden ersten besteht.

Machen wir umgekehrt den Versuch, die zweite Form ohne die

erste zu denken, so ist das Resultat kein anderes. Suchen wir z. B. irgend ein einzelnes Bewegungsmoment, sei es als Bewegendes oder Bewegtes, rein für sich zu denken, so kann auch dies nur dadurch geschehen, daß wir einerseits von allen übrigen Bewegungsmomenten, andererseits von der Bewegung überhaupt abstrahiren. Aber auch diese Abstraction ist nicht ohne ein Denken des durch Abstraction zu Beseitigenden zu denken. In der That wird also auch hier die erste Form, das ist die Bewegung überhaupt, nicht wirklich nicht gedacht, sondern nur versuchsweise in die zweite Form, in das gerade vor Augen liegende Bewegende oder Bewegte versenkt, oder, was dasselbe ist, es wird der Versuch gemacht, das Allgemeine unter das Einzelne zu subsumiren. Dieser Versuch kann aber selbstverständlich nicht gelingen: denn sobald wir ein Einzelnes und Allgemeines zusammendenken, vermögen wir sie ihrem Begriffe nach nur so zu denken, daß das Einzelne unter das Allgemeine zu subsumiren ist. Jener Versuch muß also nothwendig in eine Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, des Bewegenden oder Bewegten unter die Bewegung umschlagen. Indem sich aber in unserem Denken dieser Act vollzieht, denken wir nicht mehr bloß die zweite, noch auch bloß die erste und zweite, sondern gleichzeitig auch die dritte Form. Es ist also gerade wie oben.

Eigentlich bedurfte dies gar keiner besonderen Auseinandersetzung denn es ist damit nichts Anderes, als die unbezweifelte Wahrheit ausgesprochen, daß jedweder Denkact als solcher stets auch eine Relation, die Subsumtion eines Subjectsbegriffes unter einen Prädicatsbegriff, mithin ein Sein oder eine Bewegung in der dritten Form ist, und daß somit in jedem Gedanken das Sein gerade dadurch, daß es als ist gedacht wird, auch als Sein und Seiendes gedacht werden muß.

Hieraus folgt, daß eine schlechthin isolirte Betrachtung einer der drei Formen des Seins nicht möglich ist, daß sie sich vielmehr nur in ihrem gegenseitigen Verhältniß, also nur von Seiten ihres Verhaltens in der dritten Form, näher erkennen und bestimmen lassen. Die Erkenntniß der dritten Form setzt aber in gewissem Betracht wieder eine Erkenntniß der beiden ersten Formen voraus, weil sich von einer Beziehung nicht reden läßt, ohne daß man ein gewisses Bewußtsein von dem hat, was aufeinander bezogen werden soll.

Demgemäß müssen wir jetzt die zwischen den drei Urformen des Seins bestehenden Unterschiede und gegenseitigen Verhältnisse einer näher eingehenden Betrachtung unterwerfen.

Vergegenwärtigen wir uns die ursprünglichsten und aus der vorausgeschickten Entwicklung am unmittelbarsten sich ergebenden Unterschiede und Gegensätze der drei Urformen des Seins zunächst in einer übersichtlichen Zusammenstellung!

Bei einer Vergleichung dieser Formen stellt sich sofort heraus, daß der Gegensatz, welcher zwischen der ersten und zweiten Form besteht, nur ein solcher ist, der durch die dritte Form gleichzeitig gesetzt und wieder aufgehoben wird. Denn es leuchtet ohne Weiteres ein, daß das Sein oder Sichbewegen dasjenige ist, woran jedes Seiende, jedes Sichbewegende, gleichviel ob es als bewegend oder bewegt gedacht wird, Theil nimmt. Das Sein oder Sichbewegen ist also etwas ausnahmslos alles Seiende oder Sichbewegende Durchdringendes und gemeinsam Umfassendes. Jedes einzelne Seiende oder Sichbewegende hingegen ist als solches nicht alles Seiende, sondern nur ein Seiendes neben anderen Seienden, mithin auch nicht das gesammte Sein, nicht die Bewegung schlechthin, sondern nur ein Bestandtheil des Seins, nur ein Factor oder Moment der Bewegung. Es müssen daher die einzelnen Seienden oder Sichbewegenden erst zu einer Gesammtheit, zu einem Complex zusammengefaßt werden, wenn sie dem Sein oder der Bewegung schlechthin in ihrer Universalität und Totalität entsprechen sollen. Nur als dieser Complex, nur als diese Gesammtheit des Seienden ist also das Seiende dem Sein als solchem an Inhalt und Umfang identisch. Und umgekehrt vermag das Sein als solches einem einzelnen Seienden nur insofern nach Inhalt und Umfang gleich gedacht werden, sofern man von ihm das Sein aller übrigen Seienden abzieht, es auf dasjenige Sein, welches vom Sein überhaupt das Sein des oder des einzelnen Seienden ausmacht, beschränkt. Die Wesenseinheit zwischen dem Sein als Sein und dem Sein als Seienden besteht also nur insofern, als einerseits das Sein die Fähigkeit besitzt, sich in sich von sich abzugränzen d. h. sich in ein Sein einzelner Seiender zu differen-

ziren, und andererseits jedem einzelnen Seienden die Möglichkeit inwohnt, sich mit allen übrigen Seienden zu einer Gesammtheit zusammen zu fassen, alles differirende Seiende zu einem Complex derselben zu summiren.

Hieraus aber erhellt nun auch zugleich, worin ihre formelle Verschiedenheit besteht. Besitzt nämlich das Sein als solches, obschon es ursprünglich das allem Seienden Gemeinsame und insofern Ununterschiedene ist, die Fähigkeit sich in sich am Seienden zu unterscheiden, und trägt umgekehrt das Seiende, obgleich es sich ursprünglich von einander unterscheidet und gegenseitig begränzt, die Möglichkeit in sich, sich vermöge seiner Theilnahme am ununterschiedenen Sein zu einem einheitlichen, dem Sein an Umfang und Inhalt gleichkommenden Complex zusammen zu fassen: so kann ihr Unterschied nicht darin bestehen, daß das Sein als solches „absolute Einheit und Unterschiedslosigkeit" und das Seiende „absolute Vielheit und Unterschiedenheit" wäre, sondern er muß sich darauf beschränken, daß jenes „unterscheidbare Einheit", dieses „vereinigungsfähige Verschiedenheit" ist, daß mithin dem Begriff beider Formen ebensowohl der Begriff der Einheit wie der der Verschiedenheit anhaftet, nur mit dem Unterschiede, daß im „Sein als solchem" das Einssein als unmittelbar präsent und wirklich vorhanden, dagegen das Verschiedensein als noch unentwickelt, verborgen und nur der Möglichkeit nach existirend angenommen wird, während sich im „Seienden" umgekehrt das Verschiedensein als unmittelbar gegenwärtig und wirklich, und das Einssein als noch unvollendet, latent und bloß möglich darstellt.

Daher muß der Unterschied der beiden ersten Formen, wenn er nicht bloß nach dem, was sie möglicherweise, sondern nach dem, was sie wirklich sind, angegeben werden soll, folgendermaßen bestimmt werden:

Das Sein als solches ist das Sein, sofern es als ununterschieden und in sich unbegränzt, zugleich aber als in sich unterscheidbar und begränzbar, mithin einerseits als unmittelbare Einheit und Identität mit sich, andererseits aber als potentialer Inbegriff alles verschiedenen Seienden, mithin überhaupt als Qualität, worin alles Seiende trotz seiner Verschiedenheit Eins ist, gedacht wird.

Das Sein als Seiendes hingegen (d. i. der Complex alles Seienden) ist das Sein, sofern es als in sich von einander verschieden und abgegränzt, zugleich aber als im Sein vergleich- und zusammenfaßbar, mithin einerseits als unmittelbare Verschiedenheit und Vielheit, andererseits aber als Potenz, sich aus der Verschiedenheit zur Einheit und jedes Einzelne in ihm aus der Begränztheit zur Unbegränztheit zu entfalten, folglich überhaupt als Substanz, worin das Sein trotz seiner Gleichheit als vereinzelt erscheint, angeschaut wird.

Gelten aber diese Bestimmungen für die beiden ersten Formen des Seins, so kann das Sein in der dritten Form, das Sein als Ist, nur darin bestehen, daß es in einer unaufhörlichen Selbstbethätigung das bloß Potenziale oder Mögliche der beiden ersten Formen in Realität oder Wirklichkeit verwandelt und auf diese Weise durch einen und denselben Act irgend ein noch unentwickeltes Moment des Seins für die Anschauung in das Gebiet des Seienden, und irgend ein noch vereinzelt sich darstellendes Seiendes für den Begriff in den Zusammenhang des Seins einführt.

Fassen wir hienach die Begriffe, in denen sich die charakteristischen Unterschiede und Gegensätze der drei Urformen des Seins darstellen, etwas näher in's Auge.

---

4. Das Sein in Form der Qualität.

Das Sein in der ersten Form ist zunächst als an sich völlig ununterschieden, aber in Vergleich mit der zweiten Form, d. h. wenn man von dem Seienden auf das Sein zurückschließt, als unendlich unterscheidbar zu denken. Positiv ausgedrückt, muß es also einerseits als durchaus sich selbst gleich und mit sich identisch, andererseits als Verschiedenes in sich bergend gedacht werden. Dies kann man für einen Widerspruch halten, in der That ist es aber ein solcher nicht. Vielmehr ist der Begriff des sich selbst Gleichseins gar nicht ohne ein Mitdenken des Begriffs der Unterscheidbarkeit denkbar. Um A als sich selbst gleich zu denken, muß man nothwendig den Satz der Identität A=A denken; gerade in diesem Gedanken aber wird bereits

A von A formell unterschieden, denn das erste A in diesem Gedanken ist A in der Form des Subjects, das zweite A dagegen A in der Form des Prädicats. Wenn also trotzdem durch den Satz der Identität die Gleichheit und Identität des in zwei verschiedenen Formen gesetzten A behauptet wird, so liegt darin der Beweis, daß die wesentliche Gleichheit mit der formellen Verschiedenheit nicht in Widerspruch steht, sondern sehr wohl mit ihr vereinbar ist, um so mehr, als die Verschiedenheit der Form immer nur eine transitorische, also außerhalb des Moments, in welchem sie vorübergehend in die Erscheinung tritt, nur mögliche Verschiedenheit, nur Unterscheidbarkeit ist.

Noch evidenter zeigt sich, daß Ununterschiedensein und Unterscheidbarsein ohne Widerspruch mit einander bestehen können, wenn man erwägt, daß, wie oben gezeigt, der Begriff des Seins mit dem Begriff der Selbstbewegung zusammenfällt. Dieser Begriff gestattet zwar die Möglichkeit, die Bewegung einerseits als eine active, andererseits als eine passive zu denken, zugleich aber fordert er, sich diese beiden nur relativ einander entgegengesetzten Bewegungen im Wesen als eine und dieselbe Bewegung zu denken. Dem analog faßt sich im Selbstbewußtsein auch das denkende menschliche Ich seinem Wesen und seiner Totalität nach als mit sich identisch auf, obschon es sich zugleich mit der Fähigkeit ausgestattet weiß, diese Gleichheit des Wesens in unendlich vielen Formen zur Erscheinung zu bringen; und gründlich betrachtet, besteht überhaupt das Wesen jedes Einzeldinges stets darin, daß es im Wesen stets sich gleich bleibt, während es in der formellen Darlegung desselben seine Unterscheidbarkeit documentirt.

Denkt man sich das Sein in dieser ursprünglichsten Modification seiner ersten Form und fragt man sich, wie eine Selbstbewegung von dieser Art beschaffen sein könne, so muß man sich dieselbe nothwendig als eine in sich verharrende, schlechthin intransitive, rein innerliche Bewegung, mithin als eine bloße Spannung, Tension und zwar Intension vorstellen. Sucht man aber dafür irgend etwas Analoges unter den uns bekannten Bewegungen im Bereich der Einzelwesen, so läßt sie sich nur mit den rein innerlichen Bewegungen des Sichselbstempfindens, Sichselbsterkennens und Sichselbstwollens, und zwar in der Form der unmittelbarsten Selbsterfassung, Selbstsetzung und Selbstbestimmung vergleichen; und wir werden dadurch veran-

laßt, uns auch das Sein in seiner primitivsten und unvordenklichsten Bewegungsform als eine dem ähnliche Vertiefung und Reflexion in sich selbst vorzustellen.

Sofern wir uns versucht fühlen, diese im Allgemeinen unabweisbare Vorstellung specieller in's Einzelne zu verfolgen, dürfen wir freilich die unendliche Kluft, welche das Sein eines beschränkten Einzelwesens von dem universellen Sein trennt, nicht vergessen; vielmehr ist stets in Erinnerung zu behalten, daß sich über diese dunkelste und geheimnißvollste aller metaphysischen Fragen nie und nimmer etwas von positiver Gewißheit wird ergründen lassen. So viel steht jedoch außer Frage, daß die Selbstbewegung überhaupt nothwendig als eine reflexive Bewegung gedacht werden muß. Ist dem aber so, dann kann man sich dieselbe in ihrer principiellsten Form nur als eine Beziehung, in welcher sich die Bewegung, sofern sie noch ununterschieden ist, sich auf sich selbst, sofern sie gleichwohl schon unterscheidbar ist, richtet, mithin als eine nach Innen gekehrte, intensive Bewegung denken. Diese selbst läßt sich aber wieder in dreifacher Weise vorstellen, nämlich einmal als eine Erfassung des Unterscheidbaren als etwas mit dem Unterschiedslosen dem Wesen nach völlig Identischen, sodann als eine Erfassung desselben als etwas der Form nach Verschiedenen, und endlich die Erfassung desselben als eines durch Metamorphose diese formelle Verschiedenheit in jedem Moment wieder Aufhebenden und dadurch von der formellen Verschiedenheit auf die wesentliche Identität Zurückführenden.

Man erkennt leicht, daß diese drei Vorgänge, weil es sich bei ihnen noch nicht um ein wirkliches Unterscheiden, sondern nur um drei verschiedene Anschauungen dem Unterscheidbaren gegenüber handelt, rein innerliche Bewegungen, ja gleichsam nur die Vorbedingungen eigentlicher Bewegungsacte sind, etwa in demselben Sinne, wie wir dies von der inneren Sammlung, Spannung, Intention annehmen müssen, aus der sich unsere eigenen Bewegungen entwickeln; auch läßt sich kaum verkennen, daß sich der erste dieser Vorgänge, sofern er die unmittelbarste Form der Selbsterfassung ist, wie das Princip aller Gefühlsthätigkeit ausnimmt, während der zweite, sofern damit bereits eine wenigstens formelle Unterscheidung des Selbst vom Selbst verknüpft ist, als der allgemeine Impuls zur Erkenntnißthätigkeit erscheint, und

endlich der dritte, sofern es dabei auf eine Zurückführung des möglicherweise Anderen auf das Eine abgesehen ist, an den Grundzug der Willensthätigkeit erinnert. Nur darf man nicht annehmen, als seien die drei Thätigkeiten des Selbstbewußtseins hier schon in derjenigen Verschiedenheit vorhanden, wie im beschränkten menschlichen Bewußtsein; vielmehr hat man sich unter der universellen Selbstbewegung in dieser rein intensiven Form nur ein durchaus einheitliches Selbstbewußtsein zu denken, in welchem die Setzung des Selbst und die Negation des Anderen, die Selbstbewegung und Selbsterfassung, die Selbstunterscheidung und Selbstvergleichung noch in einen einzigen Act zusammenfallen und mithin das „Cogito, ergo sum" unmittelbar im „sum" enthalten ist.

Im Wesentlichen wird das Sein in dieser Form auch von Hartmann wie hier gefaßt, nur will er seine Selbstbethätigung nicht als ein „Selbstbewußtsein" sondern nur als etwas schlechthin „Unbewußtes" gelten lassen. Es ist einzuräumen, daß der Begriff, um den es sich hier handelt, durch den Begriff des Selbstbewußtseins nicht vollständig gedeckt wird, besonders wenn man darunter, wie Hartmann, nur das menschliche, ja nur das in discursivem Denken sich vollziehende Bewußtsein versteht. In diesem willkürlich beschränkten Sinne braucht es aber nicht genommen zu werden. Der herrschende Sprachgebrauch subsumirt darunter auch die Intuition, die Lichtblicke der Begeisterung, dunkle Gefühle, ja selbst viele instinctive Bethätigungen; Goethe sagt z. B. „Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt"; und in dem Worte „Selbstbewußtsein" deutet sich sogar an, daß der sprachbildende Geist selbst darunter nicht bloß ein der Erwägung und Ueberlegung bedürftiges, sondern auch ein von vornherein fertiges Wissen hat verstanden wissen wollen, also nicht ein successives Bewußtwerden a posteriori, sondern ein simultanes Bewußtsein a priori. Andererseits ist es sehr fraglich, ob sich unter Aufrechterhaltung des Monismus mit Recht von einem schlechthin Unbewußten neben dem Bewußten reden läßt. Jedenfalls dürften die Gränzen zwischen beiden Gebieten sehr schwer festzustellen sein und eher es sich rechtfertigen lassen, in dem, was uns unbewußt zu sein scheint, entweder ein höchst gering oder umgekehrt möglichst stark entwickeltes Bewußtes, als im

nachweisbar Bewußten ein Unbewußtes anzunehmen. Es wird sich später die Gelegenheit bieten, hierauf noch einmal zurückzukommen. Hier möge nur noch erwähnt sein, daß auch Lotze das Sein des Alls, also das Sein in eben der Form, von welcher hier die Rede ist, in der Beziehung zu dem aus ihm sich entfaltenden, ursprünglich also in ihm enthaltenen Seienden erblickt. Nachdem er ausgeführt, daß überhaupt das Sein stets ein in Beziehung Stehen sei, sagt er: „Das All ist, sofern es in Beziehung zu der aus ihm quellenden Vielheit steht."

Völlig im Einklange mit dieser Vorstellung, zugleich aber auch in einem gewissen Gegensatz zu ihr steht es, wenn wir uns das Sein dem Seienden gegenüber als in sich und außer sich unbegränzt, aber als innerlich und äußerlich begränzbar denken, d. h. uns zum Bewußtsein bringen, daß zwar weder in ihm noch außer ihm etwas existirt, was nicht zu ihm gehörte, folglich das Sein in seiner Universalität und Wesenheit ein durch nichts von einander getrenntes und durch nichts von außen her beschränktes Continuum ist, gleichwohl aber der Form nach theils von einander trennbar, theils äußerlich abgränzbar sein muß, sofern es sich als ununterschiedenes Sein theils zwischen das in ihm unterscheidbare Sein hindurch zu bewegen, theils um dasselbe herumzubewegen vermag: denn es leuchtet ein, daß mit der Ausführung einer solchen Bewegung das vorher nur unterschiedene Sein zu einem wirklich geschiedenen und äußerlich abgeschlossenen Sein werden muß.

Vergleichen wir diese Bewegungsform des Seins mit der zuvor besprochenen, so erweist sie sich offenbar nicht mehr als ein Insichverharren oder ein Insichreflectiren, sondern als ein aus sich Herausgehen, als eine Selbstzerstreuung und Selbstausdehnung und nur als solche auch wieder als eine Selbstumgränzung und Wiederzusammenfassung; wir dürfen sie daher der „Intension" gegenüber mit einem Worte als Extension bezeichnen. Wirklich vollzogen findet sich dieselbe erst im Bereich des Seienden; aber als vollziehbar, d. h. als Extensität überhaupt, auch schon im Sein als solchem. In dieser Allgemeinheit fällt sie mit dem Begriff der noch unbestimmten, aber beliebig bestimmbaren Quantität oder Größe zusammen, und sofern hiebei zunächst der Begriff der Trennbarkeit, der Zerlegbar-

keit des einen identischen Seins in viele verschiedene Seiende aufgefaßt wird, stellt sie sich als discrete Größe oder Zahl dar; sofern sie hingegen als schlechthin unbegränzte, ununterbrochene, stetige Ausdehnung gedacht wird, erscheint sie als continuirliche Größe oder Raum; und zwar als Raum im engern Sinne, wenn sich die Ausdehnung der äußeren Anschauung als ein simultanes Nebeneinandersein der in ihr unterscheidbaren kleinsten Raumtheile, dagegen als Zeitraum, wenn sich die Ausdehnung der inneren Auffassung als ein succesives Nacheinander darstellt.

Da das Sein als solches in jeder dieser drei Formen als schlechthin unbegränzt und unbestimmt gedacht wird, so läßt es sich in Form der Zahl ebensowohl als das schlechthin Eine, außer welchem nichts Anderes ist, wie als das schlechthin Viele, das in's Unendliche vermehrt und vermindert werden kann, und als das absolute All, welches das unendlich Viele in sich zur Einheit zusammenfaßt, denken. Dem entsprechend kann es auch in Form einer räumlichen Größe ebensowohl als der jeder Messung sich entziehende Punkt, wie als gleich unermeßliche Sphäre, wie als der um einen Punkt als Mittelpunkt sich einheitlich abschließende Universalraum, und endlich in Form einer zeitlichen Größe mit demselben Recht als einfacher Moment, wie als eine endlose Aufeinanderfolge von Momenten und als die alle denkbaren Momente in sich begreifende Ewigkeit gedacht werden. In allen diesen Begriffen wird der Gegensatz zwischen dem Sein als solchem und dem Sein als Seiendem vorwiegend als Gegensatz des Unendlichen und Endlichen gefaßt und auch am häufigsten mit diesen Namen bezeichnet.

Im innigsten Zusammenhange hiemit steht es, daß man ihn auch als Gegensatz des Möglichen und Wirklichen, des Potentialen und Thatsächlichen betrachtet. Genau genommen beruht diese Vorstellung auf einer einseitigen Auffassung in seiner dem „Ist" entsprechenden dritten Form. Diese dritte Form nämlich, welche in der That das Sein erst in seinem eigentlichsten Wesen d. i. in der unaufhörlichen Setzung und Wiederaufhebung seiner gegensätzlichen Formen und seinem ewigen Formenwechsel zeigt und daher vorzugsweise seine Identität mit der Bewegung erkennen läßt, ist jedenfalls diejenige gewesen, welche Aristoteles dazu veranlaßte, die „Be-

wegung" als die „Verwandlung des Potentiell-Seienden in das Actuell-Seiende" oder als die „Verwirklichung des schon dem Vermögen nach Bewegung Seienden" zu definiren. Diese Bestimmung ist, richtig verstanden, richtig; nur muß man dabei im Auge behalten, daß das actuelle Geschehen nicht bloß insofern eine Verwirklichung ist, als dadurch etwas aus der Form des allgemeinen, ununterschiedenen Seins in die Form eines besonderen, unterschiedenen Seienden umgesetzt wird, sondern auch insofern, als durch einen solchen Act stets auch irgend ein besonderes Seiendes in seinem continuirlichen Zusammenhange mit dem allgemeinen Sein gezeigt wird: denn jeder wirkliche Act, wie ihn die dritte Form darstellt, vergegenwärtigt uns in und mit der copulativen Form des Seins, also mit dem „ist", nicht bloß den Begriff eines als ein Einzelding zu denkenden Subjects, sondern auch den Begriff des als mehr oder minder allgemein zu denkenden Prädicats, z. B. der Act, welcher in dem Satz: „Der Vogel fliegt" seinen Ausdruck findet, nicht bloß den Subjectsbegriff „Vogel", sondern auch den Prädicatsbegriff „fliegen" oder „fliegend sein"; der Act ist also nicht bloß insofern eine Verwirklichung, als das Vermögen des allgemeinen Seins, sich u. A. zu einem Fliegendsein zu besondern, hier durch die Einzelexistenz des Vogels zur Erscheinung gebracht wird, sondern auch insofern, als das der Einzelexistenz des Vogels anhaftende Vermögen, sich zu einem Sein von weiterer Bedeutung zu verallgemeinern, hier durch die Bewegung des Fliegens, die als eine auch Fledermäusen, Insecten rc. zukommende Bewegung offenbar solch ein weiteres Sein ist, in eine wirkliche Thatsache verwandelt wird.

Dies verdient ganz besonders beachtet zu werden, weil der gewöhnliche Sprachgebrauch, der zwischen „realem" und „wirklichem" Sein, zwischen „Realisation" und „Verwirklichung" keinen Unterschied zu machen pflegt, nur zu leicht dazu verführt, bloß in den Einzeldingen das Wirkliche, also auch bloß in der Reduction eines Allgemeineren auf ein Einzelnes eine Verwirklichung zu erblicken, während man streng genommen darin nur eine Versachlichung, Realisation sehen und unter Verwirklichung vielmehr das Wirken, das actuelle Sichbethätigen eines Einzeldings, also die lebendige Entfaltung des in ihm gleichsam schlummernden Allgemeinen verstehen sollte. Gerade die allgemein verbreitete Unklarheit und Ungenauigkeit in der An-

wendung dieser Begriffe trägt hauptsächlich dazu bei, daß zur Zeit die Bedeutung der Einzeldinge als solcher viel zu sehr überschätzt, dagegen die Bedeutung des Allgemeinen allzu gering geachtet wird, und je leichter sich hieraus weitere Irrthümer entwickeln, um so nothwendiger ist es, sich zum Bewußtsein zu bringen, daß das wirkliche Sein im wahren und vollen Sinne des Worts keineswegs nur dadurch bedingt ist, daß allgemeine Begriffe zu Einzeldingen oder Sachen werden, sondern eben so sehr auch dadurch, daß diese Einzeldinge sich in wirklichen Acten bethätigen und daß dies stets nur dadurch geschieht, daß sie sich zugleich als etwas Allgemeines erweisen, daß z. B. die einzelne Linde, die ich gerade vor Augen habe, in jedem Momente ihres Daseins solche allgemeinen Eigenschaften herauskehrt, wie sie im Sein der Linden überhaupt, und nicht nur in diesem, sondern auch im Sein der Bäume, der Pflanzen, der Organismen &c. und schließlich im schlechthin allgemeinen Sein begründet sind. Ohne diese Bethätigung, ohne diesen ununterbrochenen Wechselverkehr mit dem Allgemeinen, würde das Einzelding etwas völlig Todtes, jeder Wirkungsfähigkeit Ermangelndes sein, ja es würde ohne die lebendige Mitwirkung des in ihm sich individualisirenden Allgemeinen gar nicht haben entstehen können.

Mit der Hervorhebung des hier dargelegten Thatbestandes soll jedoch nicht gesagt werden, als ob die bisher herrschend gewesene Ansicht, welche nur in der Besonderung des Allgemeinen, nicht in der Verallgemeinerung des Besonderen eine Verwirklichung zu sehen pflegt, also im Allgemeinen nur das Potenziale oder Mögliche, im Besondern dagegen das Reale oder Wirkliche erblickt, schlechterdings keine Berechtigung hätte; vielmehr räumen wir mit Bereitwilligkeit ein, daß wir durch die Begränztheit unseres eignen Wesens in gewissem Sinne zu einer derartigen Auffassung genöthigt werden. Zufolge unserer Begränztheit gelangen wir nämlich zum Begriff des allgemeinen Seins überhaupt nur durch unser Denken, nicht durch die unmittelbare Anschauung: denn diese zeigt uns immer nur Verschiedenes, nichts unterschiedlos Zusammenfließendes, nur besondere Bewegungen, nicht die Bewegung überhaupt. Nun besitzt aber das Denken nicht bloß die Fähigkeit, die einzelnen Anschauungen zu einem schlechthin Allgemeinen zu generalisiren, sondern das Generalisirte

auch wieder in sich zu distinguiren und das Distinguirte nach eigenem Ermessen, also unabhängig von der Außenwelt zu combiniren, und kraft dieser Fähigkeit verschafft es sich der Außenwelt gegenüber eine innere Welt, eine Welt der Begriffe, Vorstellungen und Phantasiebilder, die nicht minder mannigfaltig und verschiedenartig ist, als die den Sinnen sich darstellende Welt. Vergleicht nun aber das Denken diese seine innere Welt mit der äußeren, so findet es in derselben Vieles, wozu in der Außenwelt nichts Entsprechendes existirt. Demzufolge sieht es sich genöthigt, zwischen dem, was bloß in ihm selbst existirt und dem was auch außer ihm existirt, zu unterscheiden. Wird es hiebei weder gegen sich selbst, noch gegen die Sinne ungerecht, sondern hält es sich auf völlig unbefangenem, unparteiischem Standpunkte, so wird es erkennen, daß das in ihm Existirende eben so gut existirt, als das außer ihm Existirende, es wird also den Unterschied, der zwischen beiden besteht, nicht als einen Unterschied in der Existenz selbst, nicht als einen Unterschied des wirklichen und bloß möglichen Existirens betrachten, sondern es nur als einen Unterschied im Wo und Wie der Existenz ansehen und demgemäß die in ihm seienden Dinge von den außer ihm seienden nur dadurch unterscheiden, daß es jene als Gedankendinge, Noumena, subjective Existenzen, diese hingegen als Sinnendinge, Phänomena, objective Existenzen bezeichnet. Bevorzugt es hingegen entweder das in ihm Seiende oder das außer ihm Seiende, so wird es geneigt sein, entweder in jenem oder in diesem das wahrhaft und wirklich Seiende zu erblicken.

Beide Anschauungsweisen haben in der Wissenschaft ihre Vertretung gefunden; der Subjectivismus bekanntlich am entschiedensten im älteren Fichte. Jemehr aber der Mensch seiner ganzen Anlage nach auf einen Verkehr mit der Außenwelt angewiesen ist und ohne einen solchen schlechterdings nicht bestehen kann und je allgemeiner jedem Menschen der Trieb inwohnt, sich mit den bloß in ihm existirenden Gedanken und Gedankenbildern als solchen nicht befriedigt zu fühlen, sondern sie irgendwie, sei es durch Wort oder That, auch in die Außenwelt einzuführen, um so vorherrschender macht sich die sensualistische Anschauung geltend, welche in den außer dem Denken existirenden Dingen das wahrhaft Seiende, das Wirkliche und

Thatsächliche sieht, dagegen in dem bloß Gedachten und Denkbaren nur etwas dem Vermögen nach Seiendes, nur etwas Mögliches oder Potenziales erblickt. So ist es denn natürlich und fast unvermeidlich, daß vom menschlichen Standpunkte aus nicht bloß die vom Denken ausgehenden Distinctionen des Allgemeinen und deren subjective Combinationen, sondern auch das Allgemeine selbst als das bloß Potenziale oder Mögliche, dagegen das Besondere und Einzelne, sofern es sich unmittelbar als solches darstellt und nicht durch Unterscheidung des Allgemeinen gewonnen wird, nicht bloß als das Reale, Sachliche, sondern auch als das Wirkliche und Thatsächliche angesehen wird.

Bringt man sich, wie wir hier gethan, die bloß anthropopathische Berechtigung dieser Anschauungsweise zum Bewußtsein und behält dabei, was wir oben gesagt haben, in Erinnerung, so ist an dieser Auffassung auch kein Anstoß zu nehmen, und demgemäß dürfen auch wir — um den Terminus „real" als Gegensatz zu einem anderen Begriff benutzen zu können — uns dem allgemeinen Sprachgebrauch in so weit fügen, daß wir in der Folge unter dem möglichen oder potenzialen Sein vorzugsweise das Sein in seiner Allgemeinheit und Ununterschiedenheit, also das Sein als Sein, dagegen unter dem wirklichem oder thatsächlichen Sein hauptsächlich das Sein in seiner Vereinzelung und Verschiedenheit, also das Sein als Seiendes, und endlich unter dem sich verwirklichenden, actuellen Sein das sich als Einzelnes mit sich als Allgemeinem zusammenfassende Sein, also das Sein als „ist" gedacht wissen wollen. Jedoch müssen wir ausdrücklich schon hier hervorheben, daß wir hiemit keineswegs auch diejenige Ausdrucksweise adoptiren, welche den Begriff des Allgemeinen mit dem Begriff des bloß Subjectiven und den Begriff des Besonderen mit dem Begriff des bloß Objectiven, identificirt, daß wir vielmehr sowohl im Allgemeinen, wie im Complex des Besonderen auch dann, wenn wir jenes als Mögliches und dieses als Wirkliches bezeichnen, den Inbegriff des Subjectiven und Objectiven erblicken, nur mit dem Unterschiede, daß uns das Mögliche als noch ununterschiedene Einheit des Subjectiven und Objectiven, dagegen das Wirkliche als bereits dualistische Combination oder Summe des Subjectiven und Objectiven, jenes als S=O, dieses als S+O gilt.

Ganz in demselben Sinne und mit denselben Restrictionen kann das Sein der ersten Form auch als ideales, so wie das der zweiten als reales Sein charakterisirt werden. Soll jedoch diese Bezeichnung richtig sein, so darf ebenfalls unter dem idealen Sein keineswegs bloß das subjective, noch auch unter dem realen bloß das objective Sein verstanden werden, vielmehr muß man sich in diesem Fall unter dem Idealen die noch einheitliche Präexistenz des Realen und unter dem Realen die sich in subjectives und objectives Sein auseinanderlegende Postexistenz des Idealen, unter Jenem gleichsam den noch einheitlichen Urkeim alles Seienden, unter diesem das in Seele und Leib auseinandergelegte Product jenes Keims denken.

In diesem Sinne wurde das Ideale bekanntlich schon von Plato gefaßt, denn er bezeichnet die Idee ausdrücklich als „das allem Einzelnen Gemeinsame" (τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν), als „das Eine im Vielen" (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν) und als den urbildlichen Gattungstypus, dessen Nachbilder die zur Gattung gehörigen Einzeldinge sind. Im Wesentlichen hieran festzuhalten hat man um so mehr Grund, als Plato den Ausdruck „Idee" zuerst in die Philosophie eingeführt und die Mehrzahl der späteren Philosophen seiner Auffassungsweise sich angeschlossen hat. So bezeichnet noch Hegel die Idee als „die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität", und Vischer nennt sie „die Einheit aller Gegensätze, welche sich in dem höchsten Gegensatze, dem des Subjects und Objects, sammle"; auch versteht er unter den „bestimmten Ideen", ganz wie Plato, geradezu die nicht nur im Geist reflectirten, sondern in der Natur selbst waltenden Gattungstypen.

Wenn man dem entgegen in jüngster Zeit, dem vulgären Sprachgebrauch sich anschließend, den Gegensatz des Idealen und Realen nicht selten mit dem Gegensatz des Subjectiven und Objectiven confundirt, so liegt die Verführung hiezu allerdings sehr nahe, einerseits weil man im gewöhnlichen Leben unter Ideen stets die menschlichen Gedanken, also etwas rein Subjectives versteht, andererseits weil wir das Ideale, selbst wenn wir damit das Ur- und Vorbildliche des Realen meinen, niemals außerhalb, sondern stets innerhalb unseres Denkens, also nur in vergeistigter Form, zu er-

fassen vermögen, während uns das Reale in seiner greifbarsten Gestalt nicht in unserem denkenden Ich, sondern in den diesem gegenübertretenden Objecten vor Augen tritt. Aber wir vergessen hiebei Zweierlei — einerseits, daß es doch niemals unser denkendes Ich allein ist, was ein Ideal in uns erweckt, sondern daß dazu stets auch die objectiven Außendinge als Erreger des denkenden Ichs mitwirken; andererseits, daß auch unser Ich, vermöge seiner Individualität, selbst etwas Ideales ist, das mit den objectiven Einzeldingen aus einem und demselben Grunde stammt. Es ist daher jedenfalls exacter, unter dem „Idealen" dasjenige zu denken, worin das Subjective und Objective noch in unmittelbarer Einheit beisammen sind, unter dem „Realen" dagegen dasjenige, was sich bereits auseinandergelegt und als Subjectives und Objectives einander gegenübergestellt hat.

In so weit ist der Begriff des Idealen mit dem des Potentialen von etwa gleicher Bedeutung. Während aber der letztere die Nebenvorstellung erweckt, daß auch der Act, durch welchen ein bloß Mögliches zu einem Wirklichen wird, in jedem einzelnen Fall selbst nur einer von unendlich vielen möglichen Acten ist, schließt der Begriff des Idealen die Nebenvorstellung in sich, daß der besondere Act, durch welchen ein Ideales zu einem Realen wird, ein nothwendiger Act ist. An den Begriff des Potentialen oder Möglichen knüpft sich daher die Vorstellung, daß das Sein als solches dem Seienden gegenüber nur ein Seinkönnendes, also etwas ihm Freiheit Gestattendes und Spielraum Gewährendes ist; mit dem Begriff des Idealen dagegen wird die Voraussetzung verbunden, daß es für das Seiende etwas Seinsollendes, ja unter Umständen Seinmüssendes, also etwas Zwingendes, Regelndes, Gesetzgebendes ist. Hiemit aber stellt sich zugleich die Vorstellung ein, daß das Sein als solches auch die Urbedingung des Seienden oder der Urgrund sein muß, in welchem alles Seiende schon vor seiner Verwirklichung in verborgener, latenter Weise enthalten ist, gleichsam der dunkle Mutterschoß, in welchem die Keime des irgend einmal Werdenden und zur Erscheinung Gelangenden schon von Ewigkeit her nicht etwa völlig leblos liegen, sondern an ihrem rückwärts wie vorwärts unendlichen Entwicklungsproceß bereits im Unsichtbaren vorbereitend und präformirend nicht minder lebendig wirken und

weben, wie später in der sichtbaren Welt. Nach dieser Vorstellungsweise ist also das Sein in dieser Idealität und Vorwirklichkeit gleichbedeutend mit Goethe's „Reich der Mütter", von dem es heißt, es sei des ewigen Wesens

Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung,
Umschwebt von Bildern aller Creatur

und über welches Carriere erklärend sagt: „Das Reich der Mütter ist das Unendliche als Gegensatz des Endlichen, das reine ungetheilte, selbst noch unbestimmte Sein, das deßhalb auch als das Nichts bezeichnet werden kann, das aber der Mutterschooß aller Wirklichkeit, der fortwährend in der Welt sich offenbarende Grund derselben ist. Mephistopheles sieht auch hier in der Aufhebung alles besonderen oder sinnlichen Daseins nur das Oede, Einsame, im Gestaltlosen nur das Leere; während Faust darin das All zu finden hofft, denn er gewahrt darin die ewige Schöpferkraft, die Jegliches aus sich selbst erzeugt. Kein anderer Weg führt dorthin als die Selbstvertiefung, die Einkehr des Geistes in das ewige Wesen; es ist einerlei, ob wir sagen, daß wir uns dazu über das Irdische erheben, oder daß wir uns in das Unendliche, in den Urgrund alles Lebens versenken. Um ihn bewegt sich die ewige Gedankenwelt, und ihre Bildung und Umbildung ist die Unterhaltung des göttlichen Geistes, die Erzeugung der Urbilder alles Geschaffenen, die aber zunächst selbst nur Schemen oder Schattenbilder, nur Gedanken sind und der vollen selbstkräftigen Verwirklichung bedürfen und harren. Und im Ewigen liegen nicht bloß die Grundformen und Gattungen der Natur, sondern auch die geschichtlichen Mächte, auch die Ideen der Menschheit und ihrer Entwicklung. Von dort sind sie in der Zeit hervorgetreten, dorthin sind sie zurückgekehrt; aber dort wirken sie fort, und aus der Tiefe des schöpferischen Geistes kann sie der Mensch zu neuer Anschauung wieder heraufbeschwören."

Der hierin sich ausdrückenden Anschauungsweise gemäß läßt sich also der Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Form des Seins auch als der des Verborgenen und Offenbaren, des Latenten und Patenten, des rein Begrifflichen und Anschaulichen bezeichnen, und

diese Bezeichnungsweise bietet den Vortheil, daß sie mit besonderer Deutlichkeit darauf hinweist, daß er in der Schroffheit, wie er von Vielen aufgefaßt wird, gar nicht besteht, ja eigentlich nur auf den der menschlichen Anschauung und Beobachtung gesteckten Gränzen beruht. Gleichwohl macht er sich auch so noch fühlbar genug, um die Vorstellung zu erwecken, daß das Ideale durch ein Reales niemals vollkommen verwirklicht wird, daß es vielmehr für immer ein unerreichbares Ideal und Vorbild für das Reale bleibt und demgemäß wird denn auch das Ideale dem Realen gegenüber als das Vollkommene und Mangellose, dagegen das Reale dem Idealen gegenüber als das Unvollkommene und Mangelhafte, jenes als höchster Zweck und letztes Ziel aller Realisation, dieses nur als ein diesem höchsten Zweck dienendes Mittel gedacht.

Alle diese Vorstellungen vereinigen sich in der Erkenntniß, daß das zwischen dem Sein und dem Seienden, der Bewegung und dem Sichbewegenden bestehende Verhältniß mit dem Verhältniß der Qualität zur Substanz gleichbedeutend ist, und dies ergiebt sich am einfachsten daraus, daß in der Auseinanderbeziehung beider durch das copulirende „ist", das Eine stets als Qualität, das Andere stets als Substanz, nämlich das Sein als die Qualität des Seienden, und das Seiende als die Substanz des Seins, folglich auch die Bewegung als Qualität des Sichbewegenden und das Sichbewegende als die Substanz der Bewegung gedacht wird. Daß dem wirklich so ist, haben wir bereits oben nachgewiesen. Es erhellt außerdem daraus, daß, wie gleichfalls oben gezeigt worden, in jedem Satze und Gedanken und folglich auch in jedem durch den Gedanken reflectirten objectiven Acte der Begriff des „Sein" das schlechthin allgemeine Prädicat, dagegen der Begriff irgend eines einzelnen Seienden, das als solches unter das allgemeine Sein subsumirt oder subjicirt wird, der Subjectsbegriff ist: denn was im Satze Prädicat ist, wird stets als Qualität, dagegen was Subject ist, stets als Substanz gedacht.

Am Subject zeigt sich dies unmittelbar darin, daß dasselbe niemals durch ein anderes Wort als durch ein Wort von substantivischer Bedeutung, möge es ein wirkliches Substantivum, ein substantivisches Pronomen oder irgend ein anderes substantivirtes Wort sein, aus-

gedrückt wird. An dem substantiellen Charakter des Subjectbegriffes ist daher niemals gezweifelt worden. Nicht so zweiffellos läßt die Sprache den qualitativem Charakter des Prädicats erkennen, weil sie zum Ausdruck desselben öfter, als es bei der attributiven Verwendung seines Begriffs geschieht, auch andere Wörter als eigentliche Adjectiva oder Eigenschaftswörter, namentlich Substantiva, Verba und Adverbia anwendet und zwar so, daß sich nicht ohne Weiteres ihr adjectivischer oder qualitativer Charakter in ihnen erkennen läßt.

Daß jedoch die Art- und Gattungsbegriffe, obwohl sie durch Substantiva bezeichnet werden, nicht Substanzen im eigentlichen Sinne des Worts bedeuten, hat indirect bereits Aristoteles ausgesprochen, wenn er die Arten und Gattungen, weil sie auch als Subjecte gesetzt werden können, zwar auch noch als Substanzen, jedoch nur als Substanzen zweiter Ordnung, nur als Substanzen in minder strengem Sinn gelten läßt und erklärt, unter ihnen sei die Art im höheren Sinne Substanz als die Gattung, und zwar deswegen, weil sie der Substanz der ersten Classe, unter welcher er nur das wirkliche Einzelwesen (τόδε τι) versteht, näher stehe als die Gattung. Dies ist richtig. Man kann daher von allen Substantiven mit genereller Bedeutung sagen, daß sie um so mehr fähig sind, Qualitäten zu bezeichnen, je mehr Arten, Gattungen, Ordnungen &c. der Einzeldinge sich ihnen unterordnen lassen oder je näher sie dem Begriff des Seins stehen, und daß sie stets in qualitativem Sinne genommen werden müssen, wenn ihnen wirklich Einzeldinge oder niedere Arten derselben untergeordnet werden, mithin nur dann als Begriffe von substantiellem Charakter zu nehmen sind, wenn sie selbst weiteren Begriffen untergeordnet werden, d. h. wenn sie im Satz oder Gedanken als Subject oder Object fungiren. Jenes wie dieses ist in Betreff aller Substantiva möglich. Daher können selbst Begriffe für wirkliche Einzelwesen, also Substanzen der ersten Classe im Sinne des Aristoteles, eine qualitative Bedeutung erhalten, wie es z. B. der Fall ist, wenn ein Redner ein „Demosthenes" genannt wird.

Noch leichter erkennbar ist der qualitative Charakter des Prädicats in solchen Fällen, wo es aus einem Verb oder Adverb besteht. Sage ich z. B. „die Rose blüht" oder „die Rose ist hier": so liegt auch hier die Vorstellung zum Grunde, daß das Blühendsein und Hier-

sein nicht bloß von der Rose, sondern auch von anderen Dingen prädicirt werden könne, es wird also ebenfalls als etwas vielen Einzeldingen gemeinsam Inhärirendes, mithin als Qualität gedacht.

Ist nun hieraus klar, daß Alles, was im Satze als Prädicat fungirt, vermöge dieser prädicativen Bedeutung als Qualität, dagegen Alles, was im Satze als Subject fungirt, innerhalb dieser Function als Substanz gedacht wird, so erhellt damit zugleich, daß sich die Differenz zwischen dem Sein als Sein und dem Sein als Seienden auch als die Differenz zwischen Qualität und Substanz bestimmen läßt, weil das Sein als solches der Inbegriff aller möglichen Prädicate, dagegen die Summe des Seienden der Inbegriff aller möglichen Subjecte ist. Im Wesentlichen drückt diese Bestimmung durchaus nichts Anderes aus, als die oben gegebene, daß das Sein als solches das Sein in seiner Allgemeinheit und Ununterschiedenheit, dagegen die Summe des Seienden das Sein in seiner Besonderung und Vereinzelung, jenes das Sein in unentwickelter, rein potenzialer und idealer, dieses dagegen das Sein in entwickelter, verwirklichter und realer Form sei: denn was als Qualität gedacht wird, gilt eben auch als etwas Gemeinsames, im Allgemeinen Aufgehendes, unmittelbar mit ihm Zusammenhängendes; dagegen was als Substanz gedacht wird, gilt uns, so lange wir es so denken, als etwas isolirt für sich Bestehendes, gleichsam vom Allgemeinen Losgerissenes und eben darum der Anlehnung an das Allgemeine Bedürftiges. Der Hergang hiebei ist folgender.

Alles, was auf irgend eine Weise in mein Bewußtsein tritt und dadurch zu einem Gegenstand des Denkens für mich wird, thut dies zunächst als eine einzelne Erscheinung. Ich fasse es daher zuerst als Substanz d. h. in seiner Getrenntheit und Verschiedenheit von allem Uebrigen auf. Aber hiebei beruhige ich mich nicht. Ich will es nicht bloß in seiner Isolirtheit, sondern auch in seinem Zusammenhange mit dem bereits früher in das Bewußtsein Aufgenommenen und nach allgemeinen Kategorien Geordneten kennen lernen, und alle diejenigen Kategorien des Seins, in welche mir das Subject in irgend einer Beziehung hineinzufallen scheint, betrachte ich als Eigenschaften oder Qualitäten desselben. Jede Qualität ist daher ein auf etwas Einzelnes anwendbares Allgemeineres, und mithin das Sein

als solches, weil auf jedes Einzelne anwendbar, die schlechthin allgemeine Qualität aller Einzelsubstanzen und namentlich die Qualität der die Einzelsubstanzen in sich zusammenfassenden Gesammtsubstanz, sofern darunter die Summe alles Seienden, also das was wir mit einem Wort die Welt nennen, verstanden wird.

Seit Spinoza hat man nicht selten das Sein in der Form des Seins nicht als die Qualität der Substanz, sondern selbst als Substanz und zwar als die schlechthin absolute und allein existirende Substanz genommen. Diese Auffassung liegt sehr nahe, einmal, weil wirklich der Unterschied beider Begriffe kein wesentlicher, sondern nur ein formaler ist, sodann weil das Denkvermögen und die Sprache die Fähigkeit besitzt, einerseits qualitative Begriffe in substantivische Form zu kleiden, andererseits aus substantivischen Begriffen qualitative Begriffe abzuleiten. So gestaltet sich uns der ursprünglich als qualitativ gedachte Begriff „groß" zum Substantivbegriff „Größe"; aus „fleißig" wird „Fleiß", aus „weise" wird „Weisheit" u. s. w.; ja die „Qualität" selbst erscheint der sprachlichen Form nach als der Begriff einer Substanz. Umgekehrt werden aus ursprünglich substantiell gedachten Begriffen, wie „Erde", „Rom", „Sokrates" u. s. w. Qualitätsbegriffe wie „irdisch", „römisch", „sokratisch" ꝛc. gebildet. Ganz dem entsprechend kann nun auch das ursprünglich qualitativ gedachte Sein substantivisch gedacht werden, ja es muß so gedacht werden und wird stets so gedacht, wenn wir es zum Gegenstande unseres Denkens, zum Subject eines Satzes machen; wir müssen es also auch sprachlich gerade dann, wenn wir darüber sprechen, d. h. wenn wir nicht bloß seiner Bedeutung nach anwenden, sondern uns speciell mit ihm beschäftigen, stets in substantivischer Form, nämlich als „das Sein" bezeichnen, während wir umgekehrt gerade da, wo wir es substantiell gedacht wissen wollen, die adjectivische Form, freilich auf's Neue substantivirt, anwenden, indem wir das an der Qualität des Seins Theilhabende, also das Substantielle, als „das Seiende" bezeichnen.

Diese kreuzweise Verwechselung der Formen, die aber durch die Wandelbarkeit der Begriffe geboten ist, kann gar leicht zu einer irrthümlichen Auffassung Anlaß geben und dazu verleiten, in der substantiell gedachten und substantivisch ausgedrückten Qualität eine

wirkliche Substanz zu erblicken. Man braucht sich aber mit dem häufigen Vorkommen solcher Vertauschungen nur durch sprachliche Studien bekannt gemacht zu haben und sich zu erinnern, daß ja sämmtliche Unterschiede und Gegensätze innerhalb des Seins keine wesentlichen und starren, sondern nur formelle und auflösbare sind, um gegen eine irrthümliche Auffassung, wie die eben angedeutete, für immer gesichert zu sein und zu erkennen, daß das Sein in der ersten Form ebenso gewiß als Qualität gedacht wird, wie es in Uebereinstimmung mit dem alten Aristotelischen Satze, daß „die Substanz dasjenige sei, was nur Subject und nicht Prädicat sein könne" feststeht, daß es in der zweiten Form als Substanz gefaßt wird. Dieser formelle Unterschied verschwindet nur, wenn man sich zum Bewußtsein bringt, daß durch denselben die Einheit des Wesens in voller Integrität bestehen bleibt. Dem Wesen nach ist somit allerdings das „Sein" (*τὸ εἶναι*) und „das Seiende" — sofern man unter Letzterem nicht bloß ein einzelnes Seiendes, noch auch bloß die Summe der einzelnen Seienden (*τὰ ὄντα* oder *τὸ τῶν ὄντων*), sondern das von vornherein und schlechthin allein Seiende (*τὸ ὄν*) versteht — identisch, und in diesem Sinne läßt es sich rechtfertigen, wenn die allgemeine Qualität zugleich als die absolute Substanz betrachtet wird. Da es aber Aufgabe der Wissenschaft ist, das Sein nicht bloß in seiner wesentlichen Einheit, sondern auch in seiner formellen Mannigfaltigkeit zu erklären, so darf sie nicht von vornherein diejenigen beiden Begriffe verwechseln, in deren formellem Unterschiede die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der Daseinsformen ihren Grund hat, und es wird daher zweckmäßig sein, das wesentliche Einssein der allgemeinen Qualität mit der absoluten Substanz nicht, wie Spinoza gethan, als die Substanz selbst, sondern nur als die ihr Wesen bezeichnende Qualität, also als „Substantialität" zu betrachten und hierunter insbesondere die allgemeine Beschaffenheit derjenigen Eigenschaften zu verstehen, durch die uns einerseits das Sein am unmittelbarsten an das in ihm enthaltene Seiende und andererseits ein Seiendes am entschiedensten an das alles in sich begreifende Sein erinnert, oder — was dasselbe bedeutet — welche vorzugsweise bewirken, daß sich die Qualität als etwas aus Inhalt Bestehendes (Intensives), die Substanz als etwas am Inhalt

Theilhabendes, mithin jenes als etwas Substantielles, diese als etwas Qualitatives erweist.

Wenn wir uns, was hier über das als ununterschieden, aber unterscheidbar, als unbegränzt, aber begränzbar, und demgemäß dem Wirklichen gegenüber als potential, dem Realen gegenüber als ideal, den einzelnen Gestaltungen und Erscheinungen gegenüber als deren vorbildliche Präformation und verborgener Urgrund, der Substanz gegenüber als Qualität zu denkende Sein gesagt worden ist, noch einmal übersichtlich vergegenwärtigen und uns fragen, wie sich die an ihm unterscheidbaren Formen zu denjenigen drei Grundformen des Seins überhaupt verhalten, von denen das Sein als Qualität nur die erste Form ist, so kann uns nicht entgehen, daß sie sich ohne Zwang nach denselben Relationen wie diese in Formen von einfach positivem, dispositivem und compositivem Charakter ordnen und gruppiren lassen. So wird man ohne Schwierigkeit in der Form der Intensität die einfach positive Form, und in den Formen der Extensität (Zahl, Raum und Zeit) Modificationen der dispositiven Form wieder erkennen und nicht minder leicht ist es die präexistirenden, präformirenden und das sichtbare Leben der Einzeldinge in unsichtbarer Allgemeinheit voraus lebenden Formen der Potentialität, der Idealität und einer im Dunkeln schaffenden Lebendigkeit als Formen von compositivem Charakter zu erkennen, da in ihm die an sich noch gänzlich unentwickelte Intensität eine extensive Ausprägung erhält, etwa wie sich im Innern eines Künstlers ein ursprünglich nur wie ein Funken aus dunkler Tiefe hervorspringendes Motiv allmälig dermaßen ausbreitet und gestaltet, daß nach dieser Ausführung in bloß ideellen Größen auch eine Ausführung in realen Größen möglich ist.

Daß sich in Zahl, Raum und Zeit auch die Extensität wieder nach diesen Grundformen differenzirt, leuchtet ohne Weiteres ein, und nicht minder deutlich lassen sich dieselben in den drei Modificationen der compositiven Form erkennen, denn in der Potentialität documentirt sich das Princip der Freiheit, in der Idealität das der Gesetzmäßigkeit und aus der Complication oder Wechselwirkung beider entfaltet sich das Princip der Lebendigkeit, welches als solches die allgemeine Vorbedingung aller wirklichen Lebenserscheinungen ist.

Selbst an der einfach positiven Form der Intensität lassen sich drei den Grundformen analoge Modificationen insofern unterscheiden, als sich die einfache Positivität einmal unmittelbarer als solche, dann aber auch als die Negativität der Negativität, und endlich als die durch die Negativität sich in sich selbst abschließende und sich selbst bestimmende Positivität, also in den Formen der primitivsten Axiome, in den drei Urformen des „Logos" selbst denken läßt.

Alle diese Formen haben das mit einander gemein, daß durch sie, sofern sie nicht ausdrücklich beschränkt werden, das Sein in seiner Universalität und Unendlichkeit, zugleich aber auch als noch nicht von einem bestimmten, sich gegenseitig begränzenden, substantiellen Inhalt angefüllt gedacht wird. Sie werden daher von dem anschauenden Bewußtsein leicht als völlig inhaltslose und leere Schemata oder als bloße Abstractionen betrachtet und es läßt sich nicht leugnen, daß sie sich in gewissem Sinne als solche ansehen lassen. Aber daß damit ihre Bedeutung nicht erschöpft ist, daß sie vielmehr nur darum inhaltslos erscheinen, weil ihr Inhalt ein völlig widerspruchsloser, ein Inhalt von allgemeiner und ewiger Gültigkeit ist, dafür liegt der Beweis in der Thatsache, daß gerade auf diesem Gebiet die zweifellosesten und gewissesten aller Wahrheiten, die axiomatischen Wahrheiten der Logik und Metaphysik, die Wahrheiten der Mathematik und die naturwissenschaftlichen Wahrheiten über die unumstößlichen Naturgesetze gewonnen worden sind. Von alten Zeiten her haben daher gerade diese Formen der Wissenschaft als die Urformen oder „Kategorien" gegolten, auf welche schließlich Alles zurückgeführt werden muß, wenn es von uns wirklich erfaßt und begriffen, in seinem wahren Wesen und einheitlichen Zusammenhange erkannt werden soll. Und in der That besitzen sie diese Bedeutung im vollsten Sinne des Worts, nicht bloß für die Philosophie, sondern auch für die Naturwissenschaft, wie von ihren größten Vertretern stets selbst anerkannt ist. „Aufgabe der Naturwissenschaft ist es einmal, sagt unter Andern Helmholtz, die Gesetze zu suchen, durch welche die einzelnen Vorgänge in der Natur auf allgemeine Regeln zurückgeleitet und aus den letzteren wieder bestimmt werden können." Hiemit ist klar und bündig ausgesprochen, daß sich das Einzelne nur aus dem Allgemeinen, das Substantielle nur aus dem Qualitativen erklären läßt.

Was die hier zunächst am Sein nachgewiesenen Formen insbesondere betrifft, so bekundet sich ihre allgemeine Bedeutung noch darin, daß sie auch die Kategorien für die Eigenschaften der endlichen Erscheinungen oder Einzelsubstanzen sind. Denn was für Eigenschaften auch immer an den verschiedenen Dingen und Wesen unterschieden werden können, sie lassen sich sämmtlich auf Eigenschaften des Inhalts, des Umfangs oder der Form zurückführen und entsprechen mithin denjenigen Formen des unendlichen Seins, die wir oben als Intensität, Extensität und Idealität (Vorbildlichkeit) bezeichnet haben. Um jedoch dies näher nachweisen zu können, muß sich jetzt unsere Betrachtung dem Sein in Form der Substanz zuwenden.

---

5. Das Sein in Form der Substanz.

A. Die Substanz als Kraft und Stoff überhaupt.

Im Allgemeinen ergeben sich die Unterschiede und Gegensätze, welche zwischen dem Sein als Sein und dem Sein als Seiendem bestehen, unmittelbar aus dem Vorigen: denn es leuchtet ohne Weiteres ein, daß das Seiende in seiner Gesammtheit zwar dem Wesen nach dem Sein als solchem gleich, der Form nach aber von ihm verschieden ist und daß es nicht wie dieses bloß unterscheidbar, sondern wirklich verschieden, nicht bloß unendlich theilbar und begränzbar, sondern wirklich getheilt und begränzt, mithin nicht die universelle Selbstbewegung in ihrer unmittelbaren Gleichheit und Einheit, sondern der Complex unendlich vieler vereinzelter Selbstbewegungen ist, und hieraus folgt wieder mit Nothwendigkeit, daß diese einzelnen Selbstbewegungen irgendwie von einander verschieden, getrennt und gegenseitig begränzt sein müssen, daß sie also in Form der Intension nicht als das schlechthin einheitliche und unbeschränkte Selbstbewußtsein, sondern nur als unter sich differirende und beschränkte Selbstempfindungen, Selbsterkenntnisse und Selbstbestimmungen, und demgemäß auch in extensiver Form nicht als Zahl, Raum und Zeit überhaupt und noch weniger als die nach außen wie nach innen völlig unbestimmte und unendliche Quantität, sondern nur aus Zahlen, Raumtheile und Zeittheile von bestimmter, endlicher Größe gedacht

werden können. Ferner ist klar, daß man sie sich nicht als bloß potential oder ideal, möglich oder nothwendig, sondern als wirklich und real, dinglich und sachlich, nicht bloß für-sich-seiend, sondern auch als erscheinend, nicht als verborgen und latent, sondern als offenbar und präsent, nicht als die Bewegung an sich, sondern als die Bestandtheile derselben, kurz nicht als Qualität, sondern als Substanz vorstellen muß. Auch erhellt aus dem über das Sein an sich Gesagten, daß sich das Seiende in seiner Vereinzelung und Endlichkeit nicht aus sich selbst erklären und ableiten läßt, sondern nothwendig den Urgrund und die Urbedingung seiner Einzelexistenz in dem universellen Sein haben muß.

In der Hauptsache ist hiemit Alles gegeben, was zu einer philosophischen Auffassung des Seienden in seinen Einzelerscheinungen wie in seiner Gesammtheit erforderlich ist. Gleichwohl müssen wir, wenn dasselbe nicht bloß in seiner unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, sondern auch in seiner Einheit und Gleichartigkeit, sowie in seinem Zusammenhange mit dem Sein überhaupt erfaßt werden soll, auf eine noch nähere Erwägung der dasselbe betreffenden Fragen eingehen, um so mehr als über dieselben nicht nur in der Philosophie selbst, sondern auch in den Naturwissenschaften noch weit auseinandergehende Ansichten herrschen.

Zunächst gilt es zu untersuchen, worin der eigentliche Grund liegt, daß das als Substanz sich darstellende Seiende nothwendig als ein in sich Verschiedenes gedacht werden muß. Nach der von uns gegebenen Definition des Seins überhaupt folgt dies unmittelbar daraus, daß der Begriff des Seins mit dem Begriff der universellen Selbstbewegung identisch ist; denn wenn dies so ist, muß der Gesammtbestand des einzelnen Seienden, also die Substanz in ihrer Totalität, nothwendig die Summe des Sichbewegenden, und mithin auch jedes einzelne Seiende ein Sichbewegendes sein; ein solches besteht aber nothwendig aus zwei Factoren, die in ihrer Beziehung zur Bewegung selbst stets in einem polaren Gegensatz zu einander stehen, nämlich aus einem Bewegenden und einem Bewegtwerdenden, einem Agens und einem Actum, also einem activen und einem passiven Factor der Bewegung.

Dieser Gegensatz ist augenscheinlich derjenige, welcher sich aus dem einheitlichen Begriff der Bewegung am unmittelbarsten ergiebt,

er muß also als der Urgegensatz aller Gegensätze und Unterschiede innerhalb des nicht mehr in seiner Einheit, sondern als differenzirt gedachten Seins betrachtet werden. Daraus aber, daß der active Factor einer Bewegung auch als deren Subject, dagegen der passive als deren Object bezeichnet wird, erhellt zugleich, daß mit diesem Gegensatz auch der zwischen Subjectivität und Objectivität zusammenfällt. Zwar wendet man die letztere Benennung gewöhnlich nur auf geistige Bewegungen an; aber sie läßt sich mit gutem Recht auf alle Bewegungen übertragen. Jede einzelne Bewegung ist ein Proceß innerhalb der universalen Selbstbewegung, und als solcher, wie diese, auch selbst eine in sich reflectirende Bewegung. In einer solchen aber muß jedes einzelne Moment zugleich als Agens und Actum fungiren, und zwar nicht bloß insofern, als es die Bewegung, durch welche es selbst bewegt wird, bewegend auf ein anderes Moment fortpflanzt, sondern auch sofern ihr Bewegtwerden selbst eine Art activer Bewegung, nämlich ein Aufnehmen, Recipiren der auf es einwirkenden Bewegung und zugleich ein theilweises Widerstandleisten, eine Reaction gegen dieselbe ist. Denken wir uns z. B., es bestände eine kreisförmig in sich reflectirende Bewegung dergestalt aus den drei aufeinanderfolgenden Bewegungsmomenten a, i, u, daß auf das dritte Moment u wieder das erste Moment a folgte, so ist zunächst klar, daß a als Agens für i, i als Agens für u, und u als Agens für a, zugleich aber i als Actum für a, u als Actum für i, und a als Actum für u, mithin jedes zugleich als Agens und Actum fungirt. Außerdem aber ist nicht minder gewiß, daß i auch für a, u für i und a für u ein actives Moment ist, indem es sich gegen dessen Bewegung theils receptiv oder attractiv, theils zurückweisend oder repulsiv verhält, also Bewegungen vollzieht, denen gegenüber a für i, i für u und u für a als passiv, nämlich als theils angezogen oder subjectivirt, theils abgestoßen oder objectivirt erscheinen.

Für die Anschauung macht sich dies Anziehen und Abstoßen, dies Aufnehmen und Zurückweisen in der Regel weniger bemerklich als diejenige Bewegung, die eigentlich ein Aufgenommenwerden und Zurückgewiesenwerden ist, und daher wird sie leicht nur als eine Passivität betrachtet; aber der tiefer nachdenkenden Betrachtung stellt sich die Sache häufig in umgekehrtem Lichte dar. Am entschiedensten

ist dies bei den Bewegungen der geistigen Auffassung der Fall, und daher ist es vollkommen gerechtfertigt, wenn das recipirende Ich den von außen auf es einwirkenden Impulsen gegenüber sich selbst als Agens, dagegen die Impulse nur als Acta oder Reagentien auffaßt und überhaupt geneigt ist, in der Subjectivität die eigentliche Activität, und in der Objectivität die Passivität zu erblicken. Ein noch tieferer Grund für diese Annahme liegt noch darin, daß die universale Selbstbewegung, die als der Urgrund aller Einzelbewegungen angesehen werden muß, in ihrer ursprünglichsten und einfachsten Form nicht wohl anders als eine unmittelbare Selbsterfassung gedacht werden kann, und daß selbst in der Erscheinungswelt weitaus die meisten Bewegungen entweder unmittelbar als attractive Bewegungen betrachtet werden müssen oder mittelbar insofern, als sie von Wesen ausgehen, die ihre Activität ursprünglich ihrer Receptivität und Attractivität verdanken.

Wenn der Gegensatz der Activität und Passivität als der Gegensatz von Subjectivität und Objectivität bezeichnet wird, hat dies besonders in der Vorstellungsweise des menschlichen Ich's seinen Grund. Indem dieses sich selbst als Subject faßt und hierunter den einheitlichen Kern seiner ganzen inneren Thätigkeit erblickt, muß es Alles außer ihm Seiende zunächst als Object d. h. als das seiner inneren Thätigkeit Entgegengesetzte, seinem Denken, Fühlen und Wollen Widerstand Leistende fassen. Hiebei bleibt es aber nicht stehen. Bald kommt ihm zum Bewußtsein, daß dieselbe innere Thätigkeit, die es als seine Subjectivität betrachtet, auch in solchen Wesen vorhanden ist, die es ursprünglich nur als Objecte gefaßt hat, und daß umgekehrt seine eigene Subjectivität diesen Objecten gegenüber selbst als ein Object erscheinen muß. In Folge dieser Erkenntniß faßt der Mensch den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Subject und Object nicht bloß in individuellem, sondern in generellem, ja universellem Sinne d. h. es gilt ihm als Subject Alles, was er sich, wie sein eigenes inneres Ich, als die rein innerliche, der äußeren Wahrnehmung sich entziehende, nur geistig zu erschließende Ursache irgend einer Bewegung denken muß; als Objecte hingegen gelten ihm alle diejenigen Dinge, an denen ihm die Wirkung einer Bewegung zur Erscheinung kommt. In diesem Sinne fällt also der Gegensatz von

Subject und Object seiner wesentlichen Bedeutung nach vollständig mit dem Gegensatz des Bewegenden und des Bewegten und außerdem auch mit dem Gegensatz von Kraft und Stoff zusammen, sofern eben unter Kraft (δύναμις, vis) die „sinnlich nicht erfaßbare Ursache der Bewegung", dagegen unter Stoff (ὕλη, materia) „der die Wirkung der Bewegung in sich anschaulich darstellende Gegenstand" verstanden wird.

Auf Grund dieser Anschauungsweise zerfällt für das menschliche Bewußtsein das gesammte Gebiet des substantiell gedachten Seins in subjective und objective, active und passive, dynamische und materielle Substanzen*) oder mit einem Wort in Kräfte und Stoffe, dergestalt daß die Kraft, rein an sich und isolirt gedacht, etwas Stoffloses, und umgekehrt der Stoff, bloß für sich gedacht, etwas Kraftloses ist. In dieser Trennung existiren sie jedoch nur in der Begriffswelt; in der wirklichen Welt dagegen stehen sie stets in unzertrennlicher Verbindung, indem sie immer nur die einander entgegengesetzten Pole eines und desselben Bewegungsmomentes sind. Zwar tritt dies nicht in allen Erscheinungsgebieten mit gleicher Evidenz zu Tage, vielmehr giebt es Erscheinungen, welche zunächst nur dem Begriff des Stoffes, andere, welche nur dem Begriff der Kraft zu entsprechen scheinen, und endlich noch andere, die gleichzeitig beide Begriffe her-

*) Wie sehr es ein Bedürfniß ist, für die Begriffe Kraft und Stoff einen sie gemeinsam umfassenden Gattungsbegriff zu besitzen, macht sich darin fühlbar, daß man sich einerseits genöthigt sieht, die Kraft ganz entschieden von dem Stoff oder der Materie zu unterscheiden, und doch andererseits nicht umhin kann, sie wieder als die Ursache der Bewegung, mithin als etwas Sachliches, als das Substrat einer Bewegung, die eine andere Bewegung zur Folge hat, zu betrachten. Diesem Bedürfniß ist kaum durch einen anderen Begriff besser zu genügen, als durch den Begriff „Substanz". Denn was man mit diesem Worte bezeichnet, hat man von jeher als das Substrat oder den Träger der zu einem Ding sich vereinigenden Eigenschaften und namentlich als das innerhalb der Bewegungen Bestehenbleibende, unter ihnen sich Behauptende angesehen, aber gleichwohl hat man darunter nicht bloß die Materie oder den Stoff im Sinne der heutigen Physik, sondern auch den übersinnlichen Stoff im Sinne der Metaphysik verstanden. Es läßt sich daher sehr wohl auch der Begriff der Kraft, sofern sie als Ursache der Bewegung und als das selbst unwahrnehmbare Substrat der Bewegungserscheinungen des Lichtes, der Elektricität 2c. gedacht wird, unter diesen Begriff subsumiren. Die vorliegende Schrift hat das Wort „Substanz" stets in diesem weiteren Sinne gebraucht.

vorrufen, und es ist daher lange Zeit üblich gewesen, alle diejenigen Substanzen, welche sich noch wägen lassen, lediglich als Stoffe, dagegen die den rein geistigen Erscheinungen zu Grunde liegenden Substanzen als reine Kräfte, und endlich diejenigen Erscheinungen, welche, wie die Erscheinungen der Elektricität, der Wärme, des Lichtes x. zwar nicht mehr wägbar, aber doch noch sinnlich wahrnehmbar sind, als Substanzen von zweideutigem Charakter zu betrachten, und sie demgemäß bald als „Imponderabilien", bald als „Dynamide" oder „Naturkräfte" zu bezeichnen.

Gleichwohl ist diese Vorstellung, nach welcher zwischen der geistigen und materiellen Welt eine wirkliche Kluft bestehen soll, welche durch die Imponderabilien nur überbrückt werde, keine genaue und entspricht ebensowenig einer gründlichen metaphysischen Erwägung, wie der unmittelbaren Erfahrung, welche uns Natur und Geist keineswegs in so schroffer Trennung, sondern vielmehr stets im engsten und innigsten Zusammenhange zeigt. In der That haben wir uns das Verhältniß geistiger und materieller Substanzen folgendermaßen zu denken.

Allerdings beruht der Unterschied beider auf dem Gegensatz des Bewegenden und des Bewegten, so jedoch, daß sich zu diesem Gegensatz der quantitative Unterschied des Mehr und Weniger hinzugesellt. Da nämlich Bewegendes und Bewegtes innerhalb der absoluten Selbstbewegung nothwendig als im Wesen nach Inhalt und Umfang identisch gedacht werden müssen, so kann überhaupt zwischen dem activen und passiven Factor der Bewegung kein absoluter, sondern nur ein relativer, kein wirklicher, sondern nur ein der Erscheinungswelt angehöriger Unterschied bestehen, als solcher aber kann er nur in der Dispositionsfähigkeit der unendlichen Bewegung d. h. ihrer Fähigkeit, sich als numerische, räumliche und zeitliche Quantität zu setzen, seinen Grund haben, und demgemäß kann auch der Unterschied zwischen Bewegendem und Bewegtem im Gebiet der endlichen Erscheinungen nicht als ein absoluter, sondern nur so gedacht werden, daß jedes Bewegende in gewissem Grade auch ein Bewegtes, und jedes Bewegte in gewissem Grade auch ein Bewegendes ist.

Ein endliches Seiendes kann also niemals ein *reines* Agens oder *reines* Actum, sondern immer nur eine Combination von beiden sein. Mithin kann auch die Substantialität eines Endlichen

nur in einem quantitativ verschiedenen Mischungsverhältniß von Activität und Passivität, Subjectivität und Objectivität, Kraft und Stoff, Geist und Materie, oder wie wir den Gegensatz sonst nennen wollen, bestehen, d. h. die einzelnen Dinge können sich substantiell nur dadurch von einander unterscheiden, daß das eine ein Plus von Activität und ein Minus von Passivität, dagegen das andere ein Plus von Passivität und ein Minus von Activität in sich vereinigt.

Daß dem wirklich so ist, läßt sich allerdings auf dem Wege der Empirie noch nicht mit Sicherheit nachweisen, denn zwischen den sogenannten einfachen Stoffen der Chemie bestehen noch Unterschiede, welche sich nicht auf bloß quantitative Differenzen von Kraft und Stoff zurückführen lassen; aber gleichwohl läßt sich die Sache, wenn nicht das gesammte Sein in zwei schlechthin unvereinbare Gebiete aus einander gerissen werden soll, auf eine andere Weise nicht denken, und die Naturwissenschaften bekennen sich im Grundgedanken selbst zu der eben aufgestellten Annahme, wenn sie den Satz aufstellen, daß keine Kraft ohne Stoff und kein Stoff ohne Kraft existiren könne. Auch nach ihnen also muß, wie bereits im dritten Abschnitt gezeigt worden, jede einzelne Erscheinung als eine Combination von Kraft und Stoff betrachtet werden und auch sie vermögen die Grundunterschiede zwischen den verschiedenen Substanzen nicht anders als durch Gradunterschiede derjenigen von ihren Eigenschaften auszudrücken, in welchen sich das Mischungsverhältniß ihrer Activität und Passivität zu erkennen giebt, nämlich durch Gradunterschiede ihrer Beweglichkeit einerseits und ihrer specifischen Schwere oder Dichte andererseits.

Demgemäß unterscheiden sie die Kräfte von den Stoffen nur in sofern, als sie unter den „Stoffen" diejenigen Combinationen von Kraft und Stoff verstehen, welche noch einen so hohen Grad von Schwere oder Dichte und einen so niederen Grad von Beweglichkeit besitzen, daß man dieselben noch zu wägen, d. h. in ihnen ein Plus von Schwere oder Passivität nachzuweisen vermag, während sie als „Kräfte" solche Combinationen von Kraft und Stoff bezeichnen, die einen so hohen Grad von Beweglichkeit und einen so geringen Grad von Schwere besitzen, daß die Schwere in der Beweglichkeit

aufgeht und sich nur noch ein Plus von Beweglichkeit oder Activität d. h. ein höherer oder geringerer Grad von Geschwindigkeit, nachweisen läßt. Was man Stoff nennt, wird also keineswegs bloß als Stoff, sondern als eine Verbindung von Kraft und Stoff gedacht, in welcher der Stoff über die mit ihm verbundenen Kräfte das Uebergewicht hat; und ebensowenig wird unter dem, was man „Kraft" nennt, eine rein für sich bestehende Kraft, vielmehr nur eine solche Combination von Kraft und Stoff verstanden, in welcher die Kraft über den Stoff dominirt.

In diesem Sinne scheidet man alle Substanzen, sofern darunter Kraft- und Stoffverbindungen verstanden werden, in zwei Hauptmassen und bezeichnet sie nach dem vorherrschenden der beiden Bestandtheile in ihnen kurz als Kräfte und Stoffe; und in demselben Sinne bestimmt man die Unterschiede der verschiedenen Kräfte nach dem größeren oder geringeren Maaße ihres Kraftüberschusses, d. h. nach dem Grade ihrer Beweglichkeit und Geschwindigkeit, z. B. nach der Anzahl der Schwingungen während eines bestimmten Zeittheils, und ebenso unterscheidet man die verschiedenen Stoffe zunächst und vorzugsweise nach dem größeren oder geringeren Quantum ihres Stoffübergewichts d. h. nach ihrer specifischen Schwere oder Dichte einerseits und nach ihrem Atomgewicht andererseits.

Alle Unterschiede der Substantialität gründen sich also zuletzt auf den Gegensatz von mehr oder minder prävalirender Activität und mehr oder minder prävalirender Passivität d. h. von Beweglichkeit und Trägheit, von Leichtigkeit und Schwere, von Flüchtigkeit und Dichtigkeit, von Spiritualität und Materialität u. s. w. Dieser Gegensatz ist unverkennbar derselbe, wie der zwischen den positiven und negativen Größen. Was als ein Plus an Beweglichkeit gedacht werden muß, läßt sich auch als ein Minus von Trägheit denken; und umgekehrt, was als ein Plus von Dichtigkeit zu denken ist, kann auch als Minus von Flüchtigkeit angesehen werden. Trotz diesem relativen Gegensatz besteht jedoch zwischen den verschiedenen Graden der Activität und Passivität ein ununterbrochener Zusammenhang: denn wo der geringste Grad der Passivität aufhört, da fängt der geringste Grad der Activität an. Activität und Passivität fallen in einem Nullpunkte, wie zwei einander diametral entgegengesetzte Rich-

tungen, unterschiedslos zusammen. Man kann daher die Progression von der größten Schwere zur höchsten Beweglichkeit, von der größten Materialität zur höchsten Geistigkeit auch als eine fortwährende Steigerung der Schwere betrachten, gerade wie sich die diametrale Divergenz zweier von einem Punkt auslaufenden Richtungen auch als eine und dieselbe Richtung, als eine einzige gerade Linie ansehen läßt. Dieser Ansicht entspricht es auch, wenn die Naturwissenschaft die Atome der wägbaren Materie als sich gegenseitig anziehend, die Atome des Aethers dagegen als sich gegenseitig abstoßend gedacht wissen will.

Aus dieser Betrachtungsweise erklärt sich auf das Einfachste ebensowohl die Einheit, wie die Verschiedenartigkeit der Substantialität, ebensowohl der innige Zusammenhang, wie die Vereinzelung der Dinge. Gäb es nicht den Gegensatz der Schwere und Leichtigkeit, der Dichte und Flüchtigkeit, so ließen sich schlechterdings keine verschiedenen Einzeldinge von einander unterscheiden, sie flössen vielmehr unterschiedslos ineinander: denn irgend ein Quantum des allgemeinen Seins wird nur dadurch zu einem unterscheidbaren und scheinbar isolirt für sich bestehenden Einzelwesen, daß es als ein Flüchtigeres von einem Dichteren, oder als ein Dichteres von einem Flüchtigern umgeben ist, wie z. B. das denkende, fühlende, wollende Agens der Individuen, welches wir mit einem Namen als „Seele" bezeichnen, von den leiblichen Substanzen, oder umgekehrt wie der Weltkörper vom Aether oder Luftraum, wie die Insel vom Wasser, wie der feste Krystall von der lockeren Erde u. s. w. Auf der nach dem Gravitationsgesetz geordneten Lagerung und Wechselbeziehung des Dichteren und Flüchtigeren, des Schwereren und Leichteren, des Materiellen und Geistigen, beruht die ganze Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, zugleich aber auch die Gleichartigkeit und Harmonie der Erscheinungen: denn das Dichteste ist zuletzt nur ein mindest Flüchtiges und das Leichteste nur ein mindest Schweres; das Maximum der Activität nur ein Minimum von Passivität und umgekehrt. Die substantielle Bestimmtheit löst sich also, wenn man sie in ihre verborgenste Tiefen verfolgt, ebenfalls in eine bloß quantitative Bestimmtheit auf.

Sie bis in diese Tiefe zu verfolgen, gelingt jedoch nur dem Gedanken, niemals der Anschauung; und auch dem Gedanken nur,

wenn er sich über die höchstverwickelten und unauflösbaren Combinationen, in denen uns die verschiedenen Quanta des wesentlich in sich gleichen und einigen Seins erscheinen, hinwegschwingt und darauf Verzicht leistet, die vollständige Qualität einer endlichen Erscheinung auf eine rein mathematische Formel zurückzuführen. In der Regel lassen sich an den Dingen nur einzelne ihrer substantiellen Eigenschaften arithmetisch oder gar metrisch bestimmen, z. B. ihre Farbe durch Angabe von Schwingungszahlen, ihre Wärme durch Bezeichnung des Grades, ihre Schwere durch Zurückführung auf ein bestimmtes Gewicht u. s. w. Aber über das Verhältniß, in welchem diese verschiedenen Größen zu einander stehen, über die Art und Weise, wie sie sich unter einander bedingen und bestimmen und zu einer Totalität vereinigen, befinden wir uns noch nicht so weit im Klaren, daß wir das Compositionsgesetz in einem mathematischen Ausdruck darzustellen vermöchten. Daher liegt für unsere Auffassung in der substantiellen Bestimmtheit immer etwas über die bloß quantitative Bestimmtheit Hinausgehendes, und darum sind wir genöthigt, die Substantialität von dem, was wir Umfang, Volumen, Quantität oder Maaß der Dinge nennen, zu unterscheiden, obschon der Unterschied zwischen den Zahl-, Raum- und Zeitgrößen, mit denen sich die Mathematik beschäftigt, und den Substanzen, welche in derartigen Größen ihre Volumen besitzen, nur darauf beruht, daß die ersteren einfach ausdrückbare Größen, die letzteren dagegen höchst schwierig oder gar nicht zu formulirende Complicationen einfacher Größen sind.

Daß substantielle Unterschiede existiren und daß sich dieselben im Wesentlichen als verschiedene Grade der Dichte oder Flüchtigkeit darstellen, ist uns unmittelbar durch die Erfahrung gegeben, und nur ein die Erfahrung keck in's Gesicht schlagender Skepticismus kann daran zweifeln. Nun aber fragt es sich: Wie soll man sich die Entstehung dieser Unterschiede erklären? Wie ist die Existenz derselben mit der Existenz des in sich unterschiedslosen, schlechthin einigen Seins vereinbar? — Der Begriff rein-quantitativer Unterschiede läßt eigentlich den Begriff des einen, unterschiedlosen Seins im Wesen unangefochten: denn sofern wir zwei Theile des Seins nur darin verschieden denken, daß der eine einen größeren Raum

einnimmt, als der andere, denken wir sie uns in dem, was sie sind, noch vollkommen gleich oder nehmen wenigstens auf die Verschiedenheit des Was keine Rücksicht. Ganz anders aber ist es, wenn wir uns das Seiende substantiell verschieden, d. h. von verschiedener Activität und Passivität, verschiedener Beweglichkeit oder Schwere, verschiedener Flüchtigkeit oder Dichte denken: denn hiebei wird angenommen, daß sie auch dann noch eine bemerkbare Verschiedenheit zeigen, wenn sie von Seiten ihrer Größe einander vollkommen gleich sind, d. h. genau ein und dasselbe kubische Maaß, ein und dasselbe Volumen haben. Diese Verschiedenheit, wie man sich dieselbe auch denken möge, als Verschiedenheit des Gewichts oder der Beweglichkeit, der Condensität oder Subtilität u. s. w. steht augenscheinlich mit der Einheit des Seins als solchem nicht in demselben Einklange, sie bedarf also, wenn sie nicht als etwas dem Begriff des Seins Widersprechendes erscheinen soll, einer besonderen Erklärung. Wie ist eine solche zu geben?

Die Befriedigung dieses unabweisbaren Bedürfnisses ist unstreitig das Wichtigste und schwierigste Problem der ganzen Metaphysik, der ganzen Philosophie, der ganzen Wissenschaft: denn in und mit der Lösung derselben sind zugleich die Fragen über das Verhältniß der Welt zu Gott und der Einzelwesen zur Welt, über das ursprüngliche Wesen der Dinge, über die Selbstständigkeit und Abhängigkeit, Freiheit und Nothwendigkeit der Individuen, über die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit der Substanzen, über Grund und Zweck alles Daseins, kurz die höchsten und umfassendsten aller Fragen, wenn nicht in ihrer ganzen Breite, doch in ihrem innersten Kern und Mittelpunkte gelöst; es liegt daher in der Natur der Sache, daß auch wir uns dieser Aufgabe nicht entziehen dürfen, selbst wenn keine Hoffnung vorhanden sein sollte, Forschungen zum Abschluß zu bringen, an deren unendlicher Weiterführung sich alle Zeiten betheiligen zu sollen scheinen.

Was uns die Beantwortung der gedachten Frage wesentlich erleichtert, ist die unserer ganzen Entwickelung zur Basis dienende Grundidee, daß alle Unterschiede innerhalb des Seins nur verschiedene Formen des Seins, nur verschiedene Erscheinungsweisen der absoluten Selbstbewegung sind, denn hieraus folgt, wie bereits gezeigt,

mit Nothwendigkeit, daß auch der Gegensatz von Activität und Passivität nur ein formeller sein kann, daß jedes Agens innerhalb dieser Bewegung zugleich Actum sein muß. Nicht so unmittelbar selbstverständlich sind die Gradunterschiede der Activität und Passivität. In der universellen Selbstbewegung selbst müssen wir uns jedenfalls Agens und Actum als unmittelbar identisch, mithin auch als quantitativ einander gleich denken. Wie also läßt es sich erklären, daß irgend ein einzelnes Moment derselben mehr Agens als Actum oder umgekehrt mehr Actum als Agens ist? Und wie ist es als möglich zu denken, daß irgend ein einzelnes Seiendes mehr Agens oder Actum als ein anderes Seiendes ist, da wir doch vom Sein als solchem annehmen müssen, daß es durch und durch in gleichem Grade Agens und Actum ist? — Offenbar tritt hier im Begriff des einzelnen Seins ein Unterschied hervor, der im Begriff des allgemeinen Seins nicht zu liegen scheint, ein Unterschied, der zwar nur auf einem Mehr oder Weniger bloß formell unterschiedenen Seins beruht, aber dennoch für Begriff und Anschauung bedeutend genug ist, um einer besonderen Erklärung zu bedürfen.

Natürlich kann eine solche nur aus dem Begriff des Seins gewonnen werden, dies aber ist nur dann möglich, wenn das Sein bereits in seiner Unterschiedlosigkeit als der Urschooß und Inbegriff der den unterschiedenen Seienden zum Grunde liegenden, aber noch unentwickelten Keime gedacht wird, also wenn angenommen wird, daß die Anlage, die Potenz und Möglichkeit all des Verschiedenen, was sich im Laufe der Zeit innerhalb des Seins entwickelt hat und in Zukunft noch entwickeln wird, in unentwickelter Form vom Uranfang an im Sein als solchen enthalten ist.

Diese Annahme entspricht einerseits der Erfahrung, denn sie ist nichts als eine Verallgemeinerung dessen, was wir fort und fort im Einzelnen beobachten, z. B. wenn wir aus dem schlummernden Keim eines einfachen Samenkorns die in sich höchst mannigfaltige Erscheinung eines Baumes und der wieder aus ihm hervorgehenden Bäume entstehen sehen, andererseits steht sie aber auch mit dem Begriffe des Seins, sofern es von vornherein als absolute Selbstbewegung gedacht werden muß, vollkommen im Einklange: denn was als absolute Selbstbewegung gedacht wird, muß nothwendig als sich

entwickelnd, d. h. sein Selbst im Ganzen wie im Einzelnen auseinanderlegend gedacht werden.

Denken wir uns nun das Sein, wie es sich auf einmal, also simultan in seiner Allgemeinheit und Totalität auseinander gelegt hat, so denken wir es als unbegränzte Gesammtexpansion oder Raum. Denken wir es hingegen, wie es von jedem Punkte seiner Expansion nach und nach, also successiv, zu seiner Totalität zurückstrebt, so fassen wir es als unendliche Einzelausdehnung oder Zeit. Als simultane Gesammtexpansion gedacht, erscheint die Bewegung auf jedem Punkte als eine und dieselbe. Denn wie die Punkte des Raumes zwar außer einander liegend, zwar örtlich geschieden, sonst aber völlig unterschiedslos gedacht werden, so muß auch das Quantum der Bewegung, welches in jedem Punkte vorhanden ist, als dem aller übrigen völlig gleich gedacht werden. Die räumliche Disponibilität des Seins erklärt also die substantiellen Unterschiede noch nicht. — Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir uns die Bewegung als eine von einem einzelnen Punkte ausgehende und successiv fortschreitende, also als| zeitliche Bewegung denken. Nach dieser Vorstellungsweise müssen wir annehmen, daß die Einzelbewegung nicht auf einmal von allen Punkten, sondern in verschiedenen Momenten von verschiedenen Punkten aus begonnen hat und fort und fort noch beginnt, und daß sie sich von verschiedenen Punkten aus in unendlich verschiedenen Richtungen fortsetzen und hiebei mit den von anderen Punkten ausgegangenen Bewegungen in verschiedene Verhältnisse treten, z. B. mit ihnen parallel gehen, aber auch sich mit ihnen in unendlich verschiedenen Zuneigungs- und Abneigungsgraden durchkreuzen oder in ihnen gar diametral entgegenlaufen kann.

Denken wir uns nun eine Bewegung von irgend einem bestimmten Punkt ausgehend und von diesem zunächst auf einen zweiten Punkt, von diesem auf einen dritten Punkt rc. übergehend, so müssen wir uns zwar, wie oben gezeigt, jeden dieser Punkte zugleich als activ und passiv, zugleich als die Bewegung recipirend und fortpflanzend und als ihr Widerstand leistend und gegen sie reagirend denken, aber offenbar nicht in gleichem Grade: denn im ersten Punkte herrscht nothwendig die Activität, im zweiten die Passivität vor, wir sind

also schon hier dazu gelangt, in und mit dem Begriff der successiv fortschreitenden Einzelbewegung die zunächst nur örtlich verschiedenen Punkte auch als substantiell verschieden, d. h. als nach verschiedenem Verhältniß gemischte Combinationen der Activität und Passivität denken zu müssen.

Ziehen wir nun ferner in Erwägung, daß sich nach und nach von unendlich vielen verschiedenen Punkten aus unendlich viel Einzelbewegungen in verschiedenen Richtungen entwickelt haben, welche gleichzeitig mit einander oder gegen einander wirken, sich einerseits mehr oder minder fördern, andererseits mehr oder minder hemmen, nach gewissen Punkten hin convergiren, von anderen Punkten aus divergiren, so erklärt es sich auch, warum um gewisse Punkte herum besonders solche Punkte gefunden werden müssen, welche vorzugsweise als Acta, als mehr oder minder dicht zusammengedrängte Stoffe erscheinen, während sich andere Punkte vorzugsweise als Agentien, als Centra mehr oder minder flüchtiger und beweglicher Kräfte darstellen, und warum zwischen solchen zu einander in polarem Gegensatz stehenden Punkten mittlere Regionen bestehen müssen, in welchen sich Kräfte und Stoffe mehr und minder das Gleichgewicht halten und sich zu Bildungen von ähnlicher Zusammensetzung vereinigen.

Die Entstehung von substantiell verschiedenen Punkten aus einem ursprünglich unterschiedslosen Sein heraus erklärt sich also für uns in und mit dem Begriff der Zeit, oder mit der Annahme, daß die unbedingte Selbstbewegung, nachdem sie sich zunächst auf einmal ihrer Totalität nach in ein unendliches Continuum zwar örtlich verschiedener, aber wesentlich und quantitativ gleicher Raumpunkte auseinandergelegt hat, von da ab ihr Wesen, das ja eben darin besteht, unendliche Selbstbewegung zu sein, dadurch aufrecht erhält, daß sie nach und nach von jedem ihrer verschiedenen Punkte aus zu allen übrigen Punkten fortschreitet und auf diese Weise fort und fort immer neue Momente ihres unerschöpflichen Seins aus dem dunkeln Mutterschooße der Allgemeinheit zur besonderen Entwicklung bringt.

Nach dieser Annahme sind alle einzelne Seiende in ihrer ursprünglichen, vorzeitigen Existenz als einander so gleich, wie die Punkte im Raum zu denken, und als verschieden vermögen sie erst

dann gedacht zu werden, wenn man sie sich im Verlauf ihrer Entwicklung als mehr oder minder fortgeschritten und in ihrem Verhältniß zu anderen Seienden entweder mehr als „treibend", oder mehr als „getrieben werdend" denkt. Es reducirt sich mithin alle substantielle Verschiedenheit auf die nicht urwesentliche, sondern nur formelle, nicht bleibende, sondern nur transitorische Verschiedenheit des Maaßes, in welchem sich die verschiedenen von Bewegung durchdrungenen Raumpunkte in den verschiedenen Zeitpunkten an der allgemeinen Selbstbewegung überhaupt und an ihrer Activität und Passivität insbesondere betheiligen.

Nach dieser Auffassungsweise besteht zwischen der substantiellen Verschiedenheit der endlichen Dinge und der Unterschiedslosigkeit des allgemeinen Seins kein Widerspruch, denn der Gegensatz beider Begriffe findet in den Begriffen von Raum und Zeit, von denen jener sich unmittelbar an den Begriff des unterschiedslosen Seins, dieser näher an den Begriff des verschiedenen Seienden anschließt und welche beide gemeinsam im Begriffe der unbedingten Selbstbewegung wurzeln und im Begriffe der Zahl ihre gemeinsame Voraussetzung haben, eine solche Vermittlung, daß zwischen ihnen nirgends mehr eine Kluft zu entdecken ist.

Die uralte und in neuester Zeit wieder lebhaft erörterte Streitfrage, ob man sich die Atome, Moleküle, Monaden, Kraftcentra oder wie man sonst die Urbestandtheile des Seins und die einfachsten Urwesen der endlichen Einzeldinge genannt hat, als gleich oder als verschieden zu denken habe, müssen wir also von unserem Standpunkte dahin beantworten, daß sie in ihrem Urzustande nicht wesentlich, sondern nur räumlich und zeitlich, nicht thatsächlich, sondern nur potential verschieden zu denken sind, daß sie aber in und mit der zeitlichen Entwicklung Gradunterschiede der Activität und Passivität, der Leichtigkeit und Schwere, der Subtilität und Dichte zeigen, die den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen entsprechen, in denen sie sich dauernd oder vorübergehend befinden. Genau genommen giebt es also nicht verschiedene Substanzen, nicht verschiedene Kräfte und Stoffe, sondern nur verschiedene Zustände, nur verschiedene Entwicklungsmomente und Entwicklungsweisen der einen, Alles durchdringenden Selbstbewegung, und dies ist es, was uns nöthigte, von

vornherein unter Substanzen nicht schlechthin beharrliche Wesen und absolut selbstständige Träger wechselnder Accidentien, sondern nur durch Zahl, Raum und Zeit bedingte Erscheinungen d. i. eigenthümlich qualificirte Modificationen der Urqualität zu erblicken, welche in der gegenseitigen Auffassung und Affection der sich nach Zahl, Raum und Zeit unterscheidenden und nach den Formen des Gesetzes, der Freiheit und des Lebens sich wieder zusammenfassenden Selbstbewegungsacte ihren Grund haben.

Daß aber die endlichen Erscheinungen innerhalb ihrer Wechselbeziehung den Schein schlechthin selbstständiger und beharrlicher Substanzen gewinnen, auch das erklärt sich am einfachsten daraus, daß sie zeitliche Formen der Selbstbewegung sind: denn in und mit der Zeit erscheint ja die Bewegung nicht mehr als eine simultane, sondern als eine successive, nicht mehr als absolute, d. h. im Anfang zugleich am Ziel seiende Geschwindigkeit, sondern als eine temperirte, retardirte, schrittweise vor sich gehende Bewegung, in der es möglich ist, einzelne Bewegungsacte von einander zu unterscheiden und in ihrer specifischen Verschiedenheit als selbstständig und bleibend aufzufassen, während sie in einer Bewegung von absoluter Geschwindigkeit, wie die einzelnen Speichen eines mit möglichster Schnelligkeit sich umdrehenden Rades, unterschiedslos in einanderfließen und verschwinden. So fern sich also die absolute Selbstbewegung, die in ihrer ursprünglichsten und einfachsten Form nur als unmittelbare Selbstposition und Selbsterfassung zu denken ist, in Zahl, Raum und Zeit auseinandergelegt hat, hat sie nicht bloß sich selbst vervielfältigt, ausgebreitet und als dauernd gesetzt, sondern zugleich den in ihr unterscheidbaren Momenten die Möglichkeit gesichert, sich in ihrem Verhältniß zu einander ebenfalls als Vervielfältigungen, Expansionen und Verewigungen ihrer selbst zu setzen und aufzufassen.

Hieraus geht zugleich hervor, daß nach der hier entwickelten Ansicht die einfachsten Elemente und Urbestandtheile der endlichen Dinge weder als schlechthin materielle Atome oder Molecule, noch auch als schlechthin geistige Monaden oder Kraftcentra, sondern von vornherein als wirkliche Bewegungsacte, als Momente (Movimente) im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Worts, mithin von Anbeginn als Combinationen von Kraft und Stoff, in denen

entweder der dynamische oder materielle Factor dominirt, zu denken sind.

Nach der Anschauungsweise des Materialismus verhält sich dies anders. Nach ihm ist die aus den stofflichen Atomen bestehende Materie selbst für das Erste und Ursprünglichste zu halten.

„Der Stoff oder die Materie, sagt Büchner, ist die Mutter alles Bestehenden und der Urgrund alles Seins; der Stoff ist das einzige Unvergängliche im Dasein, ohne ihn ist kein Sein und Leben denkbar und möglich; Alles was ist, entsteht und denkt, wird aus ihm geboren und kehrt wieder in ihn zurück. Er vermehrt sich nicht und vermindert sich nicht, und wie er jedes einzelne Dasein aus seinem Schooße hat hervorgehen lassen, so nimmt er dasselbe auch wieder bis auf das letzte Stäubchen in sich zurück.

Daß mit dieser Hypothese, sofern man dabei den Stoff wirklich nur als Stoff d. h. als etwas von der Kraft begrifflich zu Unterscheidendes denkt, für eine genügende Erklärung der Erscheinungen nichts anzufangen ist, liegt auf der Hand: denn aus einer uranfänglichen Existenz so oder so im unendlichen Raum vertheilter Stoffatome ließe sich wohl eine Welt ewig starrer und unbeweglicher Erscheinungen, nicht aber eine in unaufhörlichem Stoff- und Formenwechsel begriffene Welt erklären. Daher haben denn auch die Materialisten von vornherein ihre sogenannten Stoffatome nicht wirklich bloß als solche, sondern vielmehr als mit allen möglichen Kräften ausgestattet gedacht, damit aber selbstverständlich ihre Behauptung von der principiellen Bedeutung der Materie schon wieder aufgegeben: denn ein Stoff, der, was er leisten soll, nicht für sich allein, sondern nur mit Hülfe einer ihm inhärirenden Kraft zu leisten vermag, kann nicht mehr als ein einheitliches und selbstständiges Princip angesehen werden; diesem Uebelstande ist aber auch dadurch nicht abzuhelfen, daß man die Kraft bloß für eine Eigenschaft des Stoffes erklärt, denn wir haben oben gezeigt, daß diese Auffassung des zwischen Kraft und Stoff bestehenden Verhältnisses eine durchaus willkürliche und unstatthafte ist, so daß man mit demselben Rechte auch behaupten könnte, der Stoff sei eine Eigenschaft der Kraft. Nur in sofern liegt dieser Behauptung eine richtige Vorstellung zu Grunde als sie indirect zugiebt, daß das Wesen des Stoffes schlechterdings nicht ohne Eigenschaften gedacht werden kann, daß man also die Eigenschaften, die als solche stets etwas den verschiedenen Stoffen

und Dingen Gemeinsames und insofern für sich selbst etwas völlig Immaterielles, Uebersinnliches sind, nothwendig als die unerläßlichen Bedingungen der Stoffe, mithin die Qualität überhaupt als die Urbedingung aller und jeder Stoffe oder der Gesammt-Substanz denken muß — ein Zugeständniß welches grade der hier von uns entwickelten Ansicht entspricht, während es mit den Princip des Materialismus selbst in schroffem Widerspruch steht.

Daher hat sich denn auch der materialistischen Theorie gegenüber mit nicht weniger, aber freilich auch nicht mit mehr Berechtigung eine einseitig-dynamistische Theorie geltend machen können, wie eine solche u. A. von Droßbach aufgestellt ist. Diese behauptet, daß es bei einer gründlichen Betrachtung der Dinge „gar keinen Stoff, gar kein materielles Princip oder Substrat, das im Verein mit den Kräften den Körper constituire, gebe, sondern daß der Körper eine Erscheinung sei, die durch die selbstständige Wirkung der Kräfte ohne Mitwirkung eines zweiten Princips hervorgerufen werde." Die von Droßbach für diese Ansicht beigebrachten Gründe sind im Wesentlichen folgende. Was als Urgrund alles Seins gelten solle, müsse allein und selbstständig existiren können. Das vermöge aber der Stoff nicht, denn der Materialismus selbst gebe zu, daß es keinen Stoff ohne Kraft gebe. Dies sei nicht bloß insofern wahr, als sich in der Wirklichkeit kein gänzlich von Kraft entblößter Stoff nachweisen lasse, sondern so sehr, daß ein Stoff ohne Kraft auch nicht einmal denkbar sei. Denn versuche man es, von irgend einem gegebenen Stoffe alle und jede Kraft z. B. auch die Schwerkraft, die Cohäsionskraft, die Widerstandskraft rc. im Gedanken zu entfernen, so bleibe schlechterdings nichts übrig, der Rest sei Null, die Kraft mithin Alles, der Stoff Nichts. Aber, wende man ein, es lasse sich keine Kraft denken, die nicht an ein Substrat, woran sie hafte gebunden sei. Dieses sei richtig; aber das woran eine Kraft hafte, sei kein Stoff, sondern wiederum eine Kraft. Es gebe keine schlechthin isolirte Kraft, sondern jede Kraft sei mit einer Mehrheit anderer Kräfte zu einem einheitlichen untrennbaren Ganzen verbunden, jede Kraft sei eine Summe von einzelnen Kraftwesen, und nur als solche Kraftwesen habe man sich die schlechthin einfachen Urbestandtheile der Dinge, die man Atome zu nennen pflege, zu denken. Kräfte

könnten nur mit Kräften in Beziehung treten, Kräfte nur auf Kräfte wirken, Kräfte mit Kräften auch nur Kraftsummen, niemals etwas Kraftloses, nie schlechthin Passives, Träges, Todtes, niemals einen bloßen Stoff produciren. Die Annahme eines Stoffes sei daher in keinerlei Hinsicht zu rechtfertigen. Wohl gehöre zum Wesen eines Dinges, daß es Agens und Actum, Subject und Object zugleich sei, aber das Object sei nichts Anderes als das Subject; das Object sei nicht etwa der Stoff, der durch das Subject, die Kraft, in Bewegung gesetzt werde, sondern der Gegenstand, den das Subject bewege, sei das Subject selbst, das Subject sei daher Object und Subject zugleich, ohne wirklich ein Doppelwesen zu sein. Jedes Ding sei ein sich selbst Bewegendes, und Selbstbewegung, Eigenkraft das Wesen jedes Dings. Es gebe nichts, was sich nicht bewege; selbst der todtscheinende Stein bewege sich, indem er falle, indem er verwittere; er sei also einer physikalischen, wie einer chemischen Selbstthätigkeit fähig.

Aber, fragt Droßbach sich selbst, wie kann aus etwas Immateriellen, wie die bloßen Kräfte sind, etwas Festes, Tastbares, Greifbares, kurz dasjenige, was wir für materiell halten, entstehen? — Er erwiedert darauf, daß das, was daraus entstehe, nicht wirklich etwas Materielles, sondern nur etwas „sinnlich Wahrnehmbares“ sei; daß aber aus einem sinnlich unwahrnehmbaren Sein ein wahrnehmbares entstehe, sei eine durch die Erfahrung selbst bestätigte Thatsache. Es sei bekannt, daß die Körper in festem, flüssigem und gasförmigem Zustande existiren können, und Alles spreche dafür, daß der gasförmige Zustand, in welchem die Dinge nicht wahrnehmbar seien, der ursprüngliche gewesen sei. Es sei also alles Wahrnehmbare aus Unwahrnehmbarem hervorgegangen, und noch jetzt könne man täglich gewisse Körper ihre Zustandsformen wechseln sehen. Was man also für Stoffe halte, seien in der That nur Kräfte, nämlich Kräfte in wahrnehmbarem, z. B. flüssigem oder festem Zustande, und das Wahrnehmbarwerden sei nur die Folge eines Aufeinanderwirkens der Kraftwesen aus größerer Nähe und in größerer Anzahl innerhalb eines gewissen Raumes. Von dem Bestehen und Entstehen eines Stoffes sei also nie und nirgends eine Spur vorhanden.

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Beweisführung Ideen

zum Grunde liegen, die dem wahren Sachverhalt sehr nahe kommen; aber eben so gewiß ist, daß sich ihr Autor dieselben nicht zu voller Klarheit ausgebildet hat und so verführt ist, durch einseitige Ausbildung einzelner Momente derselben einem entgegengesetzten Extrem als dem von ihm bekämpften in die Hände zu fallen. Worin die Einseitigkeit der Droßbach'schen Ansicht besteht, ergiebt sich aus der von uns entwickelten Theorie von selbst. Wenn Agens und Actum ihrem ursprünglichen Wesen nach identisch sind, was ja auch wir annehmen, so ist es ebenso ungerechtfertigt, das Actum ganz und gar im Agens aufgehen zu lassen, als es einseitig ist, wenn der Materialismus das Agens im Actum aufgehen läßt. Die Einheit beider liegt weder in diesem, noch in jenem, sondern in einem höheren Dritten, nämlich in der Selbstbewegung als solcher. Als die beiden gleich nothwendigen Factoren dieser aber stehen sie sich einander in ihr als gleichberechtigte Gegensätze gegenüber; das Actum hat daher eben so viel Anspruch auf Anerkennung als das Agens, der Stoff ebensoviel wie die Kraft; denn beide sind darin einander gleich, daß sie beide gleich sehr sich geltend machende Zustandsformen sind, welche als solche sehr merkliche Verschiedenheiten zeigen, dergestalt daß in dem als Stoff Erscheinenden weniger Kraft und in dem als Kraft Erscheinenden weniger Stoff zur Wahrnehmung gelangt. Als bloße Zustandsformen schließen sie sich sogar in gewissem Sinne von einander aus. Sobald etwas in fester Form erscheint, erscheint es nicht mehr in Gasform, und umgekehrt, sobald es in Gasform erscheint, erscheint es nicht mehr in fester Form. Beide Formen sind muthmaßlich für alles Existirende nur transitorische, aber beide gleich sehr der Verwirklichung fähig und mithin die eine im Zustande der Verwirklichung nicht minder wirklich als die andere. Die eine daher geradezu für Null erklären und ganz und gar in die andere auflösen zu wollen, ist und bleibt eine Einseitigkeit, bei welcher entweder der Stoff oder die Kraft, also einer der beiden Factoren der Bewegung, für die Bewegung selbst genommen wird.

Der Versuch, Kraft und Stoff aus einander abzuleiten, muß stets mißlingen. Kraft und Stoff fordern einander zwar, aber nur weil sie einander gegenseitig voraussetzen und ergänzen, wie Plus und Minus, wie Oben und Unten, Rechts und Links, Vorn und Hinten, Vorher und Nachher, kurz wie die einander entgegengesetzten

Pole einer und derselben Dimension, einer und derselben Bewegung. Daher kann man nicht Eins von beiden als das Ursprüngliche setzen und sodann das Andre aus ihm ableiten, sondern indem man das Eine setzt, setzt man nothwendig zugleich das Andere mit, weil man das Eine wie das Andere nicht ohne die Bewegung zu setzen vermag, in welcher beide als die von ihr unzertrennlichen, dem Wesen nach identischen, der Relation nach einander entgegengesetzten Momente liegen.

Eine ähnlicher Gedanke scheint Czolbe vorgeschwebt zu haben, wenn er sagt:

„die gegenseitige Anziehung der Materie im Weltraume sei die Resultante des in ihr und im Raum befindlichen Gegensatzes, nämlich des Gegensatzes der zwischen den materiellen Atomen bestehenden Getrenntheit einerseits und des zwischen den denkbaren Raumabtheilungen bestehenden Zusammenhangs andererseits, und dieser Gegensatz sei die Ursache oder die Kraft, welche die Anziehung bewirke."

Wenigstens spricht sich in dieser Erklärung die Erkenntniß aus, daß sich die Kraft der Anziehung aus der Materie allein nicht ableiten lasse, sondern auf einen zwischen der Materie und einem Immateriellen (dem Raume) bestehenden Gegensatz zurückgeführt werden müsse. Eine Umkehrung des wahren Verhältnisses ist es jedoch, wenn die wirkliche Anziehung nur als eine Resultante des gedachten Gegensatzes und dieser Gegensatz selbst als die die Anziehung bewirkende Kraft angesehen wird. Vielmehr muß das Bestehen des Gegensatzes selbst schon als die gegenseitige Anziehung betrachtet werden, denn ein Gegensatz ist nur zwischen zwei Objecten denkbar, zwischen denen bereits eine Aufeinanderbeziehung besteht. Der Gegensatz ist daher nicht bloß der active Factor der Aufeinanderbeziehung, sondern diese selbst, mithin nicht bloß die Ursache der dabei stattfindenden Bewegung oder die Kraft, sondern die Bewegung selbst, und diese allein das wirklich einer ursprünglichen und selbstständigen Existenz fähige Ganze, von welchem Kraft und Stoff, im vorliegenden Fall die ziehende und gezogene Substanz, nur die beiden Pole ausmachen.

Czolbe geht hiebei, wie die atomistische Theorie überhaupt von der Ansicht aus, daß die an sich undurchdringlichen Atome durch mehr oder minder große Zwischenräume getrennt seien, die man sich als solche

leer und durchdringlich zu denken habe. Hienach unterscheidet er also die Materie von dem Raume, den sie ausfüllt, durch zwei Eigenschaften, einerseits durch ihre Undurchdringlichkeit, andererseits durch ihre Zerstreutheit oder Getrenntheit. Müsse der Raum selbst ihr gegenüber als durchdringlich d. h. an demselben Orte, wo er ist, auch der Materie Platz gewährend, und als continuirlich zusammenhängend gedacht werden, so sei es doch schlechterdings nicht anschaulich zu denken, daß ein bereits durch ein materielles Atom erfüllter Raumpunkt gleichzeitig auch noch von einem zweiten Atom erfüllt werde. Wenn Jemand meine, man könne sich in diesem Falle allerdings ein Atom von doppelter Dichtigkeit denken, so sei dieses eben anschaulich nicht zu begreifen.

„Wodurch soll sich denn, fragt er, die verschiedene Dichtigkeit der reinen Ausdehnung, welche letztere uns nach Absonderung der körperlichen Eigenschaften als die Substanz der Atome zurückbleibt, unterscheiden? Anschaulich ist allein die verschiedene Dichtigkeit der Körper durch die Vorstellung eines nahen oder fernen Nebeneinanderstehens begrenzter Atome."

Faßt man hiebei die Atome in dem Sinne als materiell, nach welchem auch wir unter dem Materiellen die Substanzen von prävalirender Dichtigkeit im Gegensatz zu den Kräften als den Substanzen von prävalirender Flüchtigkeit verstehen, und sieht man nun in Uebereinstimmung hiemit die leeren Zwischenräume, welche die Atome trennen sollen, nur insofern als leer an, als sie eben nicht mit einer Substanz von prävalirender Dichtigkeit angefüllt sind, behält aber dabei in Erinnerung, daß diese Leere keine absolute sein kann, da doch in ihr jedenfalls die Bewegungen vor sich gehen, durch welche die Atome einander anziehen oder abstoßen, und diese doch nicht geradezu für nichts geachtet werden können: so ist gegen jene Ansicht kein wesentliches Bedenken zu erheben, aber freilich erscheint sie nach dieser Auffassung auch sehr bedeutend modificirt: denn die Materie wird nun nicht mehr als das einzige Raumerfüllende und der von der Materie unausgefüllte Raum nicht mehr als schlechthin leer gedacht, sondern man läßt auch Kraftäußerungen als raumausfüllende Substanzen von vorherrschend dynamischem oder immateriellem Charakter gelten und denkt sich die Zwischenräume, welche die Materie leer gelassen, als durch sie ausgefüllt; es ist

also hiemit der Annahme einer getrennten und undurchdringlichen Materie die Anerkennung einer stetig zusammenhängenden und durchdringlichen Substanz substituirt, wodurch zwar jene Annahme nicht umgestoßen, aber auf einen engeren Kreis der Gültigkeit beschränkt wird.

Daß sich die Substanz in dem von uns genommenen Sinne, nämlich als Gattungsbegriff für Alles, was sich als Bestandtheil des Seins denken läßt, mithin für die Kräfte ebensowohl wie für die Stoffe, nicht als durch völlig leere Zwischenräume getrennt ansehen läßt, folgt mit Nothwendigkeit aus dem thatsächlich bestehenden Wechselverkehr der einzelnen Dinge: denn ein solcher wäre schlechterdings unmöglich, wenn das Sein irgendwo oder gar überall durch wirklich leere Zwischenräume, durch ein wirkliches Nichts unterbrochen wäre, da sich ein Nichts auch nicht als irgend ein Weg für die Bewegungen zwischen den Atomen denken läßt. Der Inbegriff der Substanzen muß daher ebensowohl als etwas continuirlich Zusammenhängendes angesehen werden, wie der Raum und die Zeit, nur mit dem Unterschiede, daß die Continuität von Raum und Zeit als eine durchaus gleiche gedacht werden muß. Um die Continuität der Substanzen als eine an verschiedenen Raumpunkten und zu verschiedenen Zeitpunkten graduell verschiedene denken zu können, muß man ihr allerdings die Fähigkeit zuschreiben, in irgend einem Raumquantum eine größere Anzahl ihrer kleinsten Theilchen zusammenzufassen, als in einem gleich großen anderen Raumquantum, dies aber kann man, ohne daß man darum ihre kleinsten Theilchen als durch völlig leere Zwischenräume getrennt anzusehen braucht; denn es reicht dazu aus, daß man sie sich in ihrer Gesammtheit wie in ihren kleinsten Theilchen einerseits als unendlich ausdehnbar, andererseits als unendlich zusammendrückbar, oder mit einem Wort, als unendlich elastisch denkt.

Man wendet vielleicht hiegegen ein, dies sei eben ohne Annahme eines leeren Raumes unmöglich: denn es lasse sich nicht begreifen, wohin die Substanz über dasjenige Maaß der Ausdehnung, welches sie in irgend einem Momente besitzt, noch weiter solle ausgedehnt werden können, wenn nicht ein Raum vorhanden sei, in den sie einzudringen vermöge; noch auch sei einzusehen, wie sie solle zusammengedrückt werden können, wenn nicht innerhalb ihres bisherigen Vo-

lumens leere Stellen seien, in welche eine gewisse Anzahl von Atomen einzurücken vermöchten.

Dieser Vorstellungsweise liegen jedoch mehrfache Selbsttäuschungen zum Grunde. Erstens vergißt man, daß dasjenige, was man sich hiebei als völlig leeren Raum denkt, keineswegs absolut inhaltslos, sondern vielmehr in dem Augenblicke, in welchem man ihn als unumgänglich nothwendige Bedingung für eine sich weiter ausdehnende oder engerzusammenziehende Substanz denkt, von dem die Existenz dieser Bedingung als nothwendig denkenden und somit der realen Raumausfüllung vorauseilenden Gedanken bereits ausgefüllt ist, daß mithin ein Raum gar nicht gedacht werden kann, ohne schon mit einem substantiellen Inhalt (freilich nur von einem möglichst spirituellen und unmateriellen Charakter) durchdrungen zu sein, ja, daß uns bei der Nothwendigkeit, den Raum sogleich von vornherein als unendlich denken zu müssen, gar nicht gestattet ist, irgend einen denkbaren Raumpunkt als noch ungedacht, mithin als noch nicht von der Substanz des Gedankens erfüllt oder völlig leer zu denken. Zweitens läßt man außer Betracht, daß der Begriff des Atoms es selbst fordert, dasselbe als elastisch und folglich als unendlich zusammendrückbar zu denken, trotzdem daß sich innerhalb des Atoms keine leeren Räume mehr annehmen lassen.

Nach Gay-Lussac bedeutet für die Physik und Chemie „Atom" dasselbe, was das unendlich Kleine für die Mathematik; streng genommen versteht man also unter einem Atom nichts Anderes als einen substantiell gedachten mathematischen Punkt. Nun ist aber auch der mathematische Punkt als unendlich kleine Raumbestimmung keineswegs eine constante, sondern wie das Differenzial und die unendliche Größe überhaupt, eine veränderliche, also gleichsam elastische Größe: denn jeder Punkt kann, ohne damit aufzuhören Punkt im strengen Sinne des Worts zu sein, als Centrum einer unendlichen Peripherie und als Concentrationspunkt unendlich vieler in ihm convergirender Radien gedacht werden. In diesem Fall wird er aber eigentlich als Inbegriff unendlich vieler Punkte, nämlich als Ausgangs- oder Endpunkt des Radius a, des Radius b, des Radius c u. s. w. gedacht. Als Ausgangs- oder Endpunkt jedes einzelnen dieser unendlich vielen Radien hat er aber unstreitig einen

einen anderen, geringeren Werth als der ist, den er als Inbegriff mehrerer oder gar aller dieser Ausgangs- oder Endpunkte besitzt; man kann nicht umhin, ihn in jenem Fall als Simplum, in diesem Fall als ein Multiplum dieses Simplum zu denken.

Wäre nun die Quantität überhaupt nur in dispositiver (extensiver) Form zu denken, so würde man den Punkt in Form eines Multiplum nicht mehr als Punkt im strengen Sinne des Wortes d. i. als schlechthin ausdehnungslos zu denken vermögen. Daraus also, daß man dies dennoch kann, folgt, daß sich die Quantität auch in einem der extensiven entgegengesetzten, nämlich in intensiver Form denken läßt, d. h. daß sich dasjenige Raumquantum, welches vom Standpunkt der extensiven, von innen nach außen strebenden Bewegung als unendlich kleinste Größe gedacht werden muß, vom Standpunkte der intensiven, von außen nach innen strebenden Bewegung als unendlich größte Größe, ja als Inbegriff und Concentration der gesammten Ausdehnung darstellt.

Ueberträgt man nun diese vom Begriff des Punktes unzertrennliche Vorstellung auf den dem Begriff des Punktes nachgebildeten Begriff des Atoms, so leuchtet ohne Weiteres ein, erstens daß das Atom von vornherein als ein Substantiale von veränderlicher, elastischer Größe zu denken ist, und zweitens, daß diese veränderliche Größe, sofern der ursprüngliche Begriff des Atoms festgehalten werden soll, nur als eine verschiedene Intensität gedacht werden kann. Hieraus aber erhellt, daß in und mit dem Begriff eines substantiellen Atoms von vornherein der Begriff einer verschiedenen Intensität der Atome gegeben ist, und daß man mithin, um sich die verschiedene Dichtigkeit und Subtilität der Substanzen zu erklären, nicht zur Annahme absolut leerer Zwischenräume seine Zuflucht zu nehmen braucht. Denn ist die den Raum ausfüllende Substanz schon in ihren kleinsten Theilen von verschiedener Gedrungenheit, mithin weder absolut undurchdringlich, noch schlechthin durchdringlich, weder einen unüberwindlichen, noch gar keinen Widerstand leistend, so bedarf die Möglichkeit aller der Bewegungen und Veränderungen, welche die Substanzen innerhalb des fortwährenden Stoffwechsels erleiden, keiner weiteren Erklärung, und umgekehrt ist damit auch die Beharrlichkeit der Substanz, sofern darunter ihre Unzerstörbarkeit

und Unvermehrbarkeit verstanden wird, unmittelbar zur Evidenz gebracht.

Schon Kant hat an der Annahme leerer Räume zur Erklärung substantieller Unterschiede Anstoß genommen.

„Beinah alle Naturlehrer, sagt er, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maaße, leere sein. Wer hätte aber von diesen größtentheils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem sie annehmen, daß das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind) allerwärts einerlei sei und sich nur der extensiven Größe d. i. der Menge nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten und die also bloß metaphysisch ist, setze ich einen transscendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied, als durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir: obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt sein mögen, so, daß in keinem von beiden ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so hat doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner sein kann, ehe sie in das Leere übergeht und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden in's Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleineren Graden ebensowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren". u. s. w.

Auch Herbart vermag sich, wo er von dem Ursprunge der Materie handelt, mit der gewöhnlichen Atomistik nicht zu befreunden und stellt ihr eine andere Theorie gegenüber, die mit der unsrigen in wesentlichen Punkten Aehnlichkeit hat, indem z. B. auch er die absolute Undurchdringlichkeit der kleinsten Massentheilchen leugnet und dagegen eine partiale gegenseitige Durchdringung derselben be-

hauptet, außerdem es gleich uns als eine Nothwendigkeit ansieht, daß alle Materie elastisch sei, und die Dichtigkeitsunterschiede der Materie ebenfalls mit den Werthunterschieden unendlicher räumlicher Größen, namentlich des Punktes, in Zusammenhang bringt.

Auch mit derjenigen Form der Atomenlehre, welcher man zur Zeit in der Chemie huldigt, steht die hier entwickelte Ansicht mehr in Uebereinstimmung, als im Gegensatz. Denn auch die Chemie legt ja den kleinsten Theilchen der verschiedenen Grundstoffe, die sie Atome nennt, ein verschiedenes Gewicht bei, indem sie annimmt, daß z. B. ein Atom Sauerstoff 8 Mal, ein Atom Stickstoff 14 Mal, ein Atom Schwefel 16 Mal so schwer ist, als ein Atom Wasserstoff. Wie aber soll man sich diese Verschiedenheit des Gewichts bei Atomen anders erklären, als dadurch, daß das schwerere Atom eine rein intensive Vereinigung mehrerer gleich großer und gleich schwerer Atome ist? Diese Annahme ist aber nur möglich, wenn man der Materie überhaupt die Fähigkeit zugesteht, ihre kleinsten Theilchen nicht bloß nebeneinander zu lagern, sondern auch in einem einzigen Raumpunkt zu concentriren, dergestalt, daß durch die Vervielfältigung der Theilchen nicht das Volumen, sondern nur das Gewicht eine Vergrößerung erfährt und demgemäß auch das als ein Multiplum von Atomen anzusehende Atom, rein extensiv betrachtet, noch als ein Atom bezeichnet werden darf. Denn daß es eine Aufhebung des Begriffs Atom sein würde, wenn man sich z. B. das in Vergleich mit dem Wasserstoffatom sechzehnmal schwerere Atomgewicht des Schwefels ebenso erklären wollte, wie man sich sein etwa 28 Mal größeres specifisches Gewicht oder seine Dichte erklärt, nämlich durch den geringeren Abstand der Massentheilchen, bedarf keines weiteren Beweises, da irgend ein substantielles Quantum, bei dem noch von einem mehr oder minder weiten Abstande der Massentheilchen die Rede sein könnte, ebensowenig ein Atom sein würde, wie eine Gruppe mehr oder minder weit von einander abstehender Punkte ein Punkt zu nennen ist.

Hieraus erhellt zugleich, daß mit der Bestreitung derjenigen Atomtheorie, welche die verschiedene Qualität der Substanz nur durch die Annahme von mehr oder minder leeren Zwischenräumen erklären zu können glaubt, keineswegs geleugnet wird, daß diejenige Art der

Dichtigkeit, die nicht in den Atomen als solchen, sondern in ihrer Zusammensetzung liegt, auf dem verschiedenen Abstande der Massentheilchen beruhe; nur müssen wir daran festhalten, daß auch in diesem Falle dasjenige, was die Massentheilchen von einander trennt, kein völlig leerer Raum, sondern nur eine Substanz anderer Art sein kann: denn ein völlig leerer Raum ist gleich Nichts, Nichts vermag aber auch nicht zu trennen, da „durch Nichts getrennt sein" gerade so viel bedeutet, wie „nicht getrennt sein". Mag daher die Substanz, welche die festeren Atome eines Stoffes in gewissen Abständen auseinanderhält, eine noch so subtile, ja eine scheinbar reindynamische oder geistige sein — ganz und gar ist eine solche nicht wegzudenken, und dieses gestehen die Atomisten im Widerspruch mit sich selbst ein, wenn sie sich ihre leeren Räume als von wirkenden Kräften durchdrungen denken, und daneben behaupten, daß ebensowenig eine Kraft ohne Stoff, wie ein Stoff ohne Kraft bestehen könne, mithin in dem leeren Raum, in dem sie die Anwesenheit einer wirkenden Kraft anerkennen, auch die Anwesenheit eines wenn auch noch so subtilen, substantiellen Substrats zugestehen müssen.

In neuester Zeit hat daher auch die Atomtheorie innerhalb der exacten Naturwissenschaft bedeutende Modificationen erfahren. So unterscheidet man namentlich weit schärfer als früher zwischen Atomen und Moleculen, indem man unter den „Atomen" diejenigen kleinsten Theilchen der Substanz versteht, welche zwar an sich schlechthin einfach oder wenigstens chemisch unzerlegbar sind, aber niemals isolirt, sondern nur an andere Atome nach dem Gesetz der chemischen Affinität gebunden vorkommen, während man „Molecule" diejenigen kleinsten Massentheilchen nennt, welche frei für sich existiren und in dieser freien Existenz nur insofern mehr oder minder beschränkt werden, als sie der die verschiedenen Grade der Cohäsion bedingenden molecularen Anziehungskraft unterliegen und sich demzufolge zu Complexen von festem, flüssigem und gasförmigem Zustande aneinander lagern. Die Molecule lassen sich also im chemischen Proceß durch Einwirkungen, welche den Aggregatzustand zu ändern vermögen, z. B. durch Erhöhung der Temperatur, durch Auflösung in Wasser &c. in Atome zerlegen, während das chemische Atom jeder weiteren Zerlegung widersteht. Gleichwohl wird auch das chemische Atom

keineswegs als absolut untheilbar, mithin nicht als Atom im strengsten Sinne des Worts gedacht, indem gewisse Verhältnisse zwischen dem Volumen und dem specifischen Gewicht der chemischen Grundstoffe dazu nöthigen, sich in manchen derselben die kleinsten Theilchen wieder als Mehrfache der Einfachen anderer Grundstoffe vorzustellen. In Betreff der Molecule aber nehmen bedeutende Physiker auf Grund gewichtiger Thatsachen geradezu an, daß die äußerst kleinen Zwischenräume, welche die Molecule trennen und ihnen hiedurch einen gewissen freien Spielraum zu selbstständigen Bewegungen gestatten, nicht vollkommen leere Räume, sondern von dem Alles durchdringenden Weltäther ausgefüllt seien, unter dem man sich eine Substanz von höchster Subtilität und Beweglichkeit, „deren kleinste Theilchen sich nicht anziehen, sondern abstoßen", zu denken habe.

Fassen wir alles dies zusammen, so dürfen wir sagen: Als Substanz ist alles Dasjenige anzusehen, was sich als Agens und Actum, Subject oder Object irgend einer in gewissem Grade selbstständigen Einzelbewegung innerhalb der universellen Selbstbewegung erweist und somit als ein wesentlicher Bestandtheil der sich selbstbewegenden Universalsubstanz gedacht werden muß. Sie ist mithin weder bloß Materie, noch bloß Geist oder Kraft, sondern stets beides zugleich, jedoch in unendlich verschiedenen Mischungsverhältnissen; und auf diesen verschiedenen Mischungsverhältnissen, nicht aber auf einer Zusammensetzung aus Etwas und Nichts (d. h. aus Atomen und schlechthin leeren Zwischenräumen), beruhen ihre sämmtlichen, nur dem Grad oder der Intensität nach verschiedenen Modificationen, dergestalt, daß die Substantialität, je nachdem in ihr 1) die Activität oder Subjectivität dominirt, oder 2) die Passivität oder Objectivität das Uebergewicht hat, oder 3) Activität und Passivität in einem gewissen Gleichgewicht stehen, im ersten Fall als Geistigkeit, im zweiten Fall als Materialität und im dritten Fall als Naturkräftigkeit oder Sensualität bezeichnet wird.

Jede von diesen drei Hauptmodificationen der Substantialität ist natürlich, da ihre Unterschiede nur auf verschiedenen Graden der Mischungsverhältnisse beruhen, unendlich vieler feineren Modificationen fähig, von denen wir wenigstens die Hauptgruppen in so weit bestimmen müssen, als nothwendig ist, um erkennen zu lassen, daß

die philosophische Zergliederung des Seins im Wesentlichen zu denselben Ergebnissen führt, wie die naturwissenschaftliche Weltanschauung.

B. Die Substanz als Geisteskraft.

Wenden wir hierbei zunächst unseren Blick auf die Geisteskraft und halten wir daran fest, daß sie in ihrer Allgemeinheit diejenige Substanz ist, in welcher irgend ein Agens, d. h. der subjective Factor irgend eines Bewegungsactes sich selbst als solchen erfaßt oder setzt und hiebei den objectiven Factor in seine Subjectivität aufhebt oder bis zu einem unbemerkbaren Minimum für sich bestehender Objectivität subjectivirt, so lehrt uns sowohl die unmittelbare, rein psychologische Selbstbeobachtung, wie die Untersuchung der dabei Statt findenden physiologischen Vorgänge, daß in dem Verhältniß des Subjects zu den von ihm zu subjectivirenden Objecten drei Hauptmodificationen möglich sind. Erstens nämlich kann sich das Subject zu den Objecten so verhalten, daß es dieselben als solche, d. h. als außer ihm befindliche, von ihm verschiedene Gegenstände vorfindet, sich mit ihnen in Beziehung setzt und sie innerhalb dieser Beziehung sich dergestalt assimilirt, daß es von ihnen nur noch die Veränderungen auffaßt, die es selbst in Folge dieser Assimilation erfährt. In diesem Fall verhält sich das Subject den Objecten gegenüber unmittelbar anschauend und fühlend. Zweitens aber kann es sich zu ihnen so verhalten, daß es sie bereits, gleichviel, wie es zu ihnen gelangt ist, als bereits in ihm vorhandene Momente seiner selbst vorfindet und auch kein Bedürfniß fühlt, sie in ein anderes Verhältniß zu sich zu setzen, dergestalt, daß die Thätigkeit des Subjects hier lediglich in einem Verkehr mit sich selbst, nämlich in einer Beschäftigung des sich als Ganzes fühlenden Ich mit den in ihm unterscheidbaren Momenten, also nicht in einer verinnerlichenden, sondern in einer von vornherein rein innerlichen Thätigkeit besteht. In diesem Fall verhält sich das Subject den Objecten gegenüber als denkend und erkennend. Drittens endlich kann die Stellung des Subjects zu den Objecten eine solche sein, daß es sie zwar als etwas ihm Innerliches vorfindet, aber zugleich erkennt, daß sie in diesem Zustande noch nicht sind, was sie eigentlich sein sollten, daß ihnen zu ihrem wahren und wesentlichen Sein die Aeußerlichkeit fehlt,

dergestalt, daß sich hieraus der Drang entwickelt, sie aus dem Zustande der Innerlichkeit in den der Aeußerlichkeit zu versetzen und dieses dadurch erreicht, daß es ihm äußerliche Objecte diesen innerlichen Objecten gemäß umgestaltet, mithin zugleich in veräußerlichender und verinnerlichender Thätigkeit begriffen ist. In diesem dritten Fall verhält sich das Subject den Objecten gegenüber als wollend und handelnd.

Vergleichen wir diese drei Arten der geistigen Activität, die Gefühlsthätigkeit, die Erkenntnißthätigkeit und die Willensthätigkeit, rücksichtlich des Grades, in welchem bei jeder von ihnen die Activität gegen die Passivität im Uebergewicht ist, mit einander, so leidet es keine Frage, daß insofern die Erkenntnißthätigkeit die reinste Activität und Geistigkeit ist, als in ihr dasjenige, was ihr Object bildet, wiederum sie selbst ist, mithin gar kein im Wesen, sondern nur der Form nach von ihr verschiedenes Object existirt. Nach dieser Auffassung erscheinen ihr gegenüber die beiden anderen Geistesthätigkeiten minder rein activ, weil beide im Wechselverkehr mit wirklich äußerlichen Objecten, die ihnen einen gewissen Widerstand leisten, mit Dingen, die noch nicht innere Momente ihrer selbst sind, stehen, mithin sich ihrer Activität auch eine gewisse Passivität gesellt. Fragt man aber, in welchen von ihnen beiden das passive Moment stärker, in welchem schwächer vertreten ist, so unterliegt es wiederum keinem Zweifel, daß Jenes von der Gefühlsthätigkeit, dieses von der Willensthätigkeit gesagt werden muß: denn beim Fühlen wirken die äußeren Objecte bestimmend auf die subjective Thätigkeit, dagegen beim Wollen übt umgekehrt die subjective Thätigkeit einen bestimmenden, umgestaltenden Einfluß auf das Object aus; dort ist mithin die Activität nur Receptivität, hier dagegen Productivität, während sie im Erkennen reine Reflexivität ist.

Betrachtet man die drei Geistesthätigkeiten so, wie es hier geschehen, in Vergleich miteinander, so kann es scheinen, einerseits als ob in der Erkenntnißthätigkeit das passive Moment dem Wesen nach ganz verschwinde und mithin hiedurch unsere Voraussetzung, daß es im Bereich des Endlichen keine rein active Substantialität gäbe, aufgehoben sei; andererseits, als ob in der Gefühlsthätigkeit, sofern bei ihr die Objecte bestimmend auf das Subject einwirken und das Sub-

ject nur receptiv thätig ist, die Passivität überhaupt über die Activität prävalire und sie mithin nicht mehr als geistige Substantialität, in der ja die Activität der dominirende Factor sein solle, betrachtet werden könne. Diese beiden Bedenken schwinden jedoch, sobald man die Verhältnisse von einem höheren Gesichtspunkte aus ansieht.

Bei der Erkenntnißthätigkeit sind allerdings die Objecte, mit denen sich das Subject beschäftigt, stets schon subjectivirte, dem Bewußtsein bereits einverleibte Momente: denn ein Erkenntnißact im strengen Sinne des Wortes ist stets ein Denkact, d. h. die Einreihung irgend einer bereits mit dem Bewußtsein ergriffenen, also verinnerlichten Anschauung oder Vorstellung in einen der Begriffe, welche den unterscheidbaren Inhalt des Bewußtseins ausmachen; bei der erkennenden Thätigkeit braucht also in der That das Subject nicht aus der Sphäre, die es als sein Eigenthum betrachtet, hinauszugehen. Aber hiebei darf Zweierlei nicht vergessen werden; einmal, daß dasjenige, was hiebei als dem Subject bereits angehörig betrachtet wird, doch nicht von Anfang an demselben eigen war, daß nicht bloß die in seine Begriffswelt einzureihenden Anschauungen und Vorstellungen, sondern auch seine Begriffe selbst, wenn nicht ganz, doch theilweise von außen in es hineingekommen sind und daß ihnen von diesem äußerlichen Ursprunge auch in der Erinnerung oder Verinnerlichung noch Spuren anhaften; sodann, daß das endliche Bewußtsein bei der erkennenden Thätigkeit stets auch weiß, daß die Masse dessen, was es sich bereits einverleibt hat und womit es als seinem Eigenthum denkend verkehren kann, in Vergleich mit der Masse dessen, was noch als ein durchaus Fremdes und Unbekanntes außer ihm liegt, eine sehr geringe ist und mithin fort und fort einer Erweiterung und Ergänzung von außen her bedarf. Zieht man dies in Erwägung, so zeigt sich, daß die Erkenntnißthätigkeit endlicher Wesen — und von solchen ist ja hier nur die Rede — weder eine in sich allein wurzelnde, noch auch eine in sich fertige und abgeschlossene, sondern eine z. Th. von außenher bedingte und in Entwicklung begriffene ist. Als solche aber muß sie über sich selbst hinausstreben und bei diesem Streben auf Widerstände stoßen, die sie nicht allein durch sich selbst, sondern nur mit Hülfe der receptiven Gefühlsthätigkeit einerseits und der productiven Willensthätigkeit andererseits,

also nicht durch ein bloß mit sich selbst verkehrendes, rein reflectirendes, sondern nur durch ein auf beobachtende und experimentirende Forschung sich stützendes Denken zu überwinden vermag. Indem sie aber ohne Verbindung mit diesen sie unterstützenden Thätigkeiten nicht zu bestehen vermag, kommt mit denselben auch eine gewisse Objectivität und Passivität in sie hinein, die mit ihrer Subjectivität nicht unmittelbar identisch ist. Folglich ist sie, wenn auch als die reinste, doch nicht als absolut reine Geistigkeit zu betrachten. Als solche ist überhaupt nichts Endliches, sondern nur die schlechthin unbedingte Selbstbewegung anzusehen, die aber eben deßhalb mit demselben Rechte auch als reine Materialität angesehen werden kann, weil in ihr Subject und Object unmittelbar identisch sind.

Was umgekehrt die Gefühlsthätigkeit betrifft, so ist es zwar richtig, daß in ihr die Passivität eine nicht unbedeutende Rolle spielt; gleichwohl ist dies nicht so sehr der Fall, daß sie wirklich über die Activität das Uebergewicht gewönne. Zwar wirken allerdings die äußeren Objecte, indem wir sie uns durch die Vermittlung der Sinne empfindend aneignen, bestimmend auf unsere Subjectivität ein und das Subject verhält sich also ihnen gegenüber zunächst leidend. Aber trotzdem ist bei dieser Wechselbeziehung die Activität des Subjects vor der der Objecte entschieden im Uebergewicht: denn das Subject läßt sich durch die Objecte nur bestimmen, nachdem es dieselben vorher selbst nach sich bestimmt, d. h. diejenigen Qualitäten derselben, welche sie eigentlich zu Objecten machen, d. i. ihre Materialität, ihre Undurchdringlichkeit und Widerstandsfähigkeit, für sich beseitigt und in solche Qualitäten verwandelt hat, die ihm verwandter sind, ja zuletzt einen solchen Grad von Subtilität erreichen, daß sie das Subject als ihm homogen mit sich zu vereinigen vermag. Genau betrachtet, erleidet also das Subject bei der Gefühlsthätigkeit nur solche Bestimmungen, die seiner eigenen Natur gemäß sind; man kann daher weniger sagen, daß es bestimmt werde, als daß es durch Bestimmung der Objecte sich selbst bestimme, und daher betrachten wir mit Recht auch die Empfindungsthätigkeit noch als eine geistige, weil durch sie alles Materielle zunächst in ein Sensuales, und sodann das Sensuale in ein Rein-Innerliches, nur noch vom Subject als solchem zu Erfassendes sublimirt wird.

Wie sich die Willensthätigkeit rücksichtlich des Grades ihrer Activität und Passivität zu den beiden eben besprochenen Geistesthätigkeiten verhält, ist oben im Allgemeinen bereits angegeben. Ihre Activität ist nicht eine so reine, so selbstbefriedigt in sich selbst reflectirende wie die der Erkenntnißthätigkeit, aber sie ist dafür eine nach außen hin stärkere und mächtigere. Die Selbstbewegung des endlichen Bewußtseins ist in ihr bis zu einem solchen Grade gespannt, daß sie zu einer Bewegung nach außen umschlagen muß, wie der Moment, in welchem die Ladung die höchste Potenz erreicht, der Anfang der Entladung ist. Die Willensthätigkeit setzt daher, sofern sie freier Entschluß ist, stets den Abschluß irgend eines reflectirenden Processes, und sofern sie Begierde ist, den Ablauf eines receptiven Processes voraus, steht mithin indirect auch rückwärts mit Objecten, die außerhalb des Subjects liegen, in Beziehung. In directe Beziehung aber tritt sie zu den vor ihr liegenden, zu den von ihr gewollten Objecten, und hiemit zersprengt sie die Schranken der endlichen Subjectivität und läßt sich dieselbe in die Welt der objectiven Erscheinungen ergießen, dergestalt, daß dieselben bis ins Unendliche, wenn auch in noch so schwachen, uns unbemerkbaren Graden, durch sie modificirt werden.

Die Willensthätigkeit ist daher niemals rein-subjectiv, sofern sie stets in einem Verkehr mit außer ihr befindlichen Objecten besteht und sich innerhalb desselben nur in so weit zu bethätigen vermag, als es der Substantialität der Objecte gemäß ist. Aber sie ist stets und immer überwiegend subjectiv, einmal weil diejenige Bewegung, in welcher ein geistiger Proceß zu einem Willensact wird, stets im Innersten eines Subjects vor sich geht und unmittelbar nur von dem Selbstbewußtsein des Wollenden selbst, ja auch unmittelbar nur von dem Bewußtsein eines gleichartigen Wollenden zu erfassen ist; sodann, weil die Willensthätigkeit die Objecte dem Subjecte nicht nur in so weit assimilirt, als sich dieselben in das dem Subject zunächst angehörige Bereich (d. i. in den Kreis seiner sinnlichen Wahrnehmung) überführen lassen, sondern ihnen den Stempel der Subjectivität auch innerhalb ihres eigenen Bereichs aufzudrücken weiß, dergestalt, daß sie sich trotz ihrer Aeußerlichkeit und Objectivität entschieden als Geistesproducte, als Erzeugnisse einer subjectiven Thätigkeit darstellen.

Aus der hier nur in den allgemeinsten Grundzügen skizzirten Charakteristik der drei Modificationen der Geistigkeit ist ersichtlich, daß Empfinden, Denken und Wollen eigentlich nur drei verschiedene Entwicklungsstufen im Proceß der geistigen Thätigkeit überhaupt sind, das Empfinden die erste oder einleitende, das Denken die zweite oder mittlere, das Wollen die dritte oder abschließende; das Empfinden der Inbegriff derjenigen Acte, durch welche das Subject die Objecte subjectivirt, das Denken das leitende Princip derjenigen Acte, durch die es die bereits subjectivirten Acte zu einer der Außenwelt selbstständig gegenüberstehenden Innenwelt, zu einer Welt der Vorstellungen, Begriffe und Gedanken ordnet, und endlich das Wollen die Reihe derjenigen Acte, durch welche das Subject die von ihm geordnete Innenwelt innerhalb der Außenwelt zu objectiviren und dadurch zu einem Abbilde der Innenwelt zu machen, das Reich der Natur in ein Reich der Cultur zu verwandeln sucht.

Dieser Aufeinanderfolge der Momente im psychologischen Proceß entspricht auch die Reihenfolge der dabei Statt findenden physiologischen Vorgänge, indem das Empfinden als derjenige Act der centralen Gehirnthätigkeit erscheint, durch welchen die Thätigkeit der sensorischen Nerven in das Gehirn eingeführt wird, das Denken dagegen als diejenige Bethätigung, die im Innersten des Gehirns selbst vor sich geht, und endlich das Wollen als diejenige Bewegung, durch welche das Gehirn seine innersten Bewegungen den motorischen Nerven mittheilt, die sie sodann durch die Muskeln und sonstigen Bewegungsorgane in die Außenwelt übertragen.

Alle drei Modificationen der geistigen Bewegung stimmen also darin überein, daß sie der objectiven Außenwelt gegenüber sich selbst als die prävalirenden und dominirenden, die Außenwelt in sich aufhebenden oder nach sich umgestaltenden Bewegungen erfassen. Demgemäß kann denn auch die Außenwelt innerhalb ihrer Wechselbeziehung mit der Geistesthätigkeit selbst zu einem Geistigen werden und jede ihrer Erscheinungen im Reflex geistiger Beleuchtung sich darstellen. Dies geschieht, wenn wir die von außen sich uns darbietenden Objecte als schön, wahr und gut, oder umgekehrt als häßlich, falsch und böse auffassen, denn der Inbegriff des Schönen und Häßlichen ist die Welt, sofern sie in Harmonie

oder Disharmonie mit der empfindenden Geistesthätigkeit erscheint, der Inbegriff des Wahren und Falschen ist dasjenige in ihr, wodurch sie sich mit der denkenden Geistesthätigkeit in Uebereinstimmung oder Widerspruch befindet; und der Inbegriff des Guten und Bösen bezeichnet die Gesammtheit derjenigen ihrer Eigenschaften, durch die sie mit der wollenden Geistesthätigkeit in Eintracht oder in Zwietracht lebt.

In dieser sich nach und nach im Bereich der Geisteswelt aufspeichernden Masse des Schönen, Wahren und Guten, den bleibenden Producten der empfindenden, erkennenden und wollenden Geistesthätigkeit, wird man sich also, wenn auch nicht etwas eigentlich Materielles, doch den stoffartig aufzufassenden und daher durch Wort, Schrift und Gebild zu verkörpernden Gehalt der geistigen Bewegungen zu denken haben, während die kraftartigen Factoren der Geistesbewegungen in der psychischen Kraft, die wir „Seele" nennen, überhaupt und in deren Vermögen, sich theils ästhetisch, theils logisch, theils ethisch zu bethätigen, erblickt werden müssen.

C. Die Substanz als wägbare Materie.

Richten wir nun unseren Blick auf die Modificationen, in denen sich die materielle Substanz darzustellen vermag, so können wir uns natürlich hier nicht auf eine philosophische Bestimmung der zweiundsechzig Grundstoffe und deren Combinationen, mit denen sich die Chemie beschäftigt, einlassen, sondern müssen uns auf eine Beleuchtung der Hauptabstufungen beschränken, in denen sich die Materie als mehr oder minder ihrem Begriff entsprechend, d. h. als mehr oder minder passiv, träg, dicht, widerstandleistend und schwer darstellt, und als solche bieten sich uns zwanglos und natürlich die drei Hauptaggregatzustände der Materie, die Zustände der Festigkeit (Starrheit, Solidität), der tropfbaren Flüssigkeit und der Gasförmigkeit dar.

Vergleichen wir dieselben theils miteinander, theils mit den geistigen Erscheinungen, so ist unverkennbar, daß dem Begriff der Materialität die festen Stoffe am meisten, die gasförmigen Stoffe am wenigsten entsprechen, daß mithin in der Stufenfolge der festen, flüssigen und gasförmigen Materie eine graduelle Annäherung an die geistigen Substanzen liegt.

Dies ist so sehr der Fall, daß man in den frühesten Zeiten die Luft und die gasförmigen Stoffe kaum als Stoffe erkannt oder umgekehrt den Geist als eine Art Luft betrachtet hat, denn es giebt nicht leicht ein Wort für Geist oder Seele, das nicht, wie z. B. das hebräische ruach, das griechische πνεῦμα und ψυχή, das lateinische spiritus und anima, das gothische ahma und saivala, das neuhochdeutsche Geist und Seele u. s. w., ursprünglich zugleich Luft, Wind, Hauch, Odem oder dgl. bedeutet hätte. Hieraus erhellt, wie eng für die natürliche Anschauung die subtilste Modification der Materie mit dem Geistigen zusammenfällt, und wenn auch exactere Forschungen gezeigt haben, daß zwischen dem, was hiebei als gleich oder identisch angesehen wird, immer noch ein in seiner Größe gar nicht zu ermessender Unterschied besteht, indem auch der leichteste und flüchtigste Stoff, so lange er sich noch wägen und zu äußerlich wahrnehmbaren Experimenten verwenden läßt, hinter der Subtilität der sich jeder Wägung und Messung entziehenden und nur innerlich wahrnehmbaren Geistesbewegungen weit zurückbleibt, so ist doch so viel unzweifelhaft und auch mit den Ergebnissen der Empirie im Einklange, daß die Stoffe im gasförmigen Zustande dem substantiellen Charakter der geistigen Bewegungen entschieden näher stehen, als im flüssigen Zustande, und in diesem wieder näher als im Zustande der Festigkeit, daß mithin im Bereich des Materiellen ebenso eine graduelle Annäherung an das Geistige Statt findet, wie sich umgekehrt im Gebiet des Geistigen mehr oder minder noch mit dem Materiellen in Beziehung stehende Erscheinungen unterscheiden ließen.

Allerdings stellt sich diese Annäherung für die gewöhnliche Anschauungsweise zunächst bloß in negativer Form, d. h. dadurch dar, daß die Stoffe im gasförmigen Zustande einen geringeren Grad derjenigen Eigenschaften zeigen, welche das Wesen der Materie ausmachen, namentlich der Trägheit und der specifischen Schwere oder Dichtigkeit; nicht aber in positiver Form, d. h. dadurch, daß sie Eigenschaften verriethen, die in einem gewissen Grade den geistigen Bewegungen, dem Fühlen, Denken und Wollen, verwandt wären. So wird man z. B. am Wasserstoff trotzdem, daß er der leichteste und flüchtigste aller bekannten Stoffe ist, nicht mehr Befähigung zum Fühlen, Denken und Wollen aufzufinden vermögen, als an Gold und

Platina, den schwersten und dichtesten aller Stoffe, und man wird daher kaum geneigt sein, in der Verminderung der Materialität eine wirkliche Annäherung an die Geistigkeit zu erblicken. Eine etwas gründlichere Erwägung läßt uns jedoch die Sache sofort in anderem Lichte erscheinen.

Sofern geistige Bewegungen überhaupt solche sind, welche einen so hohen Grad von Subtilität besitzen, daß sie als Objecte nur von einem unmittelbar mit ihnen vereinigten und sich deßhalb mit ihnen als identisch erfassenden Subject erkannt werden können, werden wir allerdings niemals an einem uns noch äußerlich gegenüberstehenden Stoffe geistige Bewegungen zu entdecken oder gar nachzuweisen vermögen, ja es würde sich derjenige, der es überhaupt für möglich hielte, durch chemische Experimente in einem ihm äußerlich als Untersuchungsobject vorliegenden Quantum Wasserstoff irgendwelche Gefühls-, Denk- oder Willensregungen ausfindig zu machen, der absurdesten Begriffsverwirrung schuldig machen, weil er gerade dasjenige charakteristische Merkmal, welches die Gränzscheide zwischen dem Geistigen und Materiellen ausmacht, gänzlich unbeachtet ließe. Hieraus folgt jedoch nur, daß wir durch äußere Beobachtung schlechterdings nicht im Stande sind, in den Stoffen als solchen geistige Momente zu entdecken, aber es folgt keineswegs, daß sie ihnen wirklich fehlen, noch auch daß uns alle Mittel abgehen, in ihnen die Anwesenheit geistverwandter Elemente zu erschließen.

Zunächst lehrt uns das chemische Verhalten der Stoffe selbst, daß sie nicht schlechthin passiv und indifferent gegen einander sind, daß sie auf einander agiren und reagiren, sich mit einander verbinden und von einander trennen und hiebei so merkwürdige Distinctionen machen und so augenscheinliche Bevorzugungen sich erlauben, daß selbst die abgesagtesten Feinde personificirender Bezeichnungen sich nicht haben enthalten können, bei der Beschreibung dieser Vorgänge von größeren oder geringeren Graden der Neigung und Abneigung, von Wahlverwandtschaften und dergleichen zu reden, also die Stoffe wenigstens bildlich mit geistigen Qualitäten auszustatten. Wie aber dem auch sein mag, jedenfalls ist soviel gewiß, daß die Stoffe nicht etwas rein Passives, sondern auch etwas Actives sind, und daß sie mithin auch in ihrer ausgeprägtesten Materialität etwas

von der Eigenschaft mit sich vereinigen, die, wenn sie über die Materialität entschieden die Herrschaft erlangt, als Geistigkeit erscheint, dergestalt, daß wir wohl ein Recht haben, ihre nur in geringerem Grade vorhandene und darum untergeordnete Activität als eine latente, unentwickelte Geistigkeit zu betrachten.

Annäherungsweise thun dies auch die Naturwissenschaften, indem sie dasjenige, was in der Materie ihre Activität bewirkt, von der Materie als solcher unterscheiden und als Kraft bezeichnen, mithin in jedem Stoff schon die Verbindung eines Materiellen und Immateriellen sehen. Ist dem aber so, dann muß angenommen werden, daß, je höher in einem Stoffe der Grad seiner Activität erscheint, um so mehr ein immaterielles, dynamisches Moment in ihm wirksam ist, und dies wird auf das Entschiedenste durch die Erfahrung bestätigt. Denn die Stoffe treten aus dem passiven Zustande überhaupt nur heraus, sofern sie sich in einem gewissen Temperaturzustande befinden, d. i. mit einem gewissen Wärmegrade, also mit dem Quantum einer immateriellen, dynamischen, dem Geist entschieden näheren Substanz verbunden sind; und ihre Activität steigert sich in demselben Maaße, in welchem die Wärme sich steigert, dergestalt, daß ein und derselbe Stoff in einem niederen Temperaturzustande als fest, in einem höheren als flüssig, und in einem noch höheren als gasförmig erscheint. Die Chemiker halten es für wahrscheinlich, daß jeder der bekannten Stoffe durch Temperaturveränderung in jeden der drei Aggregatzustände versetzt werden könne und daß dies bei einigen nur darum bisher nicht gelungen sei und vielleicht auch niemals gelingen werde, weil man nicht über einen so hohen Hitzegrad, der einen festen Körper in Gasform zu bringen vermöge, oder über einen solchen Kältegrad, der gasförmige Stoffe in feste Körper verwandeln könne, zu verfügen habe. Wäre dem aber auch nicht so, müßte vielmehr angenommen werden, daß einige Stoffe nur in Gasform, andere nur in fester oder flüssiger Form zu existiren vermögen: so viel bleibt dennoch gewiß, daß bei jedem Stoff mit einer Erhöhung der Temperatur eine Vergrößerung des Volumens, mithin eine Verringerung der Dichtigkeit und eine Erhöhung der Flüchtigkeit verbunden ist. Hieraus aber läßt sich der Rückschluß machen, daß der höhere Grad der Flüchtigkeit und geringere Grad der Dichtigkeit eines

Stoffes stets die Folge eines bei seiner Bildung mitwirkenden höheren Wärmegrades ist, und diese Annahme findet in überraschendster Weise ihre Unterstützung durch das von Dulong und Petit gefundene Gesetz, daß diejenigen Zahlen, welche die specifische Wärme der einfachen Stoffe ausdrücken, sich umgekehrt verhalten wie diejenigen, welche ihr Atomgewicht darstellen, so daß sich z. B. die specifische Wärme des Kupfers zu der des Eisens wie 0,0949 : 0,1098 verhält, während sich die Atomgewichte dieser Stoffe wie 0,1098 : 0,0949 zu einander verhalten. Ist es nämlich wirklich so, wie dieses Gesetz ausspricht, dann läßt sich jeder der einfachen Grundstoffe als eine Combination zweier Substanzen betrachten, die sich zu einander wie entgegengesetzte Größen verhalten und von denen diejenige, welche den positiven Gehalt des Grundstoffes bildet, rücksichtlich ihres Brutto-Atomgewichts zu der andern, welche aus einem Quantum specifischer Wärme besteht, in einem solchen Verhältnisse steht, daß beide in ihrer gegenseitig sich aufhebenden Verbindung einen Ueberschuß an positiver Schwere geben, welcher dem Netto-Atomgewicht des prävalirenden Grundstoffes gleich ist, während das Wärmequantum, welches als negative Größe in dieser Verbindung absorbirt wird, stets ein solches sein muß, daß sich die verschiedenen Grundstoffe in Betreff seiner umgekehrt zu einander verhalten, als rücksichtlich ihrer Netto-Atomgewichte. Eine weitere Bestätigung dürfte der hier angedeutete Gedanke auch darin finden, daß der Wasserstoff als der leichteste und flüchtigste aller Stoffe überhaupt zur Wärme die größte Affinität zeigt und unter dem Einfluß einer erhöhten Temperatur aus den ihm gewöhnlichen Verbindungen, z. B. aus dem Wasser (HO) in Gasform entweicht.

Außer der Wärme sind aber bei dem Agiren und Reagiren der Stoffe in gewissem Grade stets auch die übrigen Imponderabilien thätig, insbesondere die Elektricität und das Licht. Bei jeder chemischen Zersetzung findet auch eine Entwicklung von Elektricität Statt, und der elektrische Strom besitzt die Fähigkeit, chemische Verbindungen zu lösen, die sehr starken Angriffsmitteln anderer Art widerstehen, wie u. A. die Alkalien zuerst durch Elektricität in ihre Elemente zerlegt worden sind. Von der zersetzenden Wirkung des Lichtes geben die Bleichanstalten und Photographien Zeugniß. Wie energisch diese

Wirkung sein kann, zeigt vor Allem die bekannte Thatsache, daß sich gleiche Volumina von Chlor und Wasserstoff, die zusammengemischt den Inhalt einer durchsichtigen Flasche bilden, in demselben Augenblicke unter heftiger Explosion mit einander verbinden, in welchem die Flasche unmittelbar dem Sonnenlicht ausgesetzt wird, während im Schatten oder bei Kerzenlicht die Explosion nicht erfolgt.

Unleugbar gehen also die chemischen Processe der eigentlichen Stoffe stets unter Mitwirkung immaterieller, dynamischer Agentien vor sich, und da auf dem höheren oder niederen Grad dieser Mitwirkung die größere oder geringere Activität der Stoffe beruht und durch diese wieder die Differenzen der Hauptaggregatzustände der Materie bedingt sind, so liegt in der Annahme, welche in der Festigkeit, der Flüssigkeit und der Gasförmigkeit drei den dynamischen Erscheinungsformen sich annähernde Stufen der Materialität sieht, durchaus nichts, was mit den Thatsachen der Erfahrung in Widerspruch stände. Ist dem aber so und stehen wiederum die dynamischen Erscheinungen unverkennbar in näherer Verwandtschaft mit den geistigen Erscheinungen, so ist schon hiedurch gerechtfertigt, in den flüchtigeren und subtileren Erscheinungsformen der Materie auch gewisse Annäherungen an die geistigen Erscheinungen zu erblicken.

Noch unabweislicher wird diese Annahme, wenn wir die verschiedene Bedeutung der verschiedenen Stoffe für die Organismen und namentlich für diejenigen ihrer Organe, welche zu den geistigen Bethätigungen in nächster Beziehung stehen, ins Auge fassen: denn in dieser Hinsicht ist ja von der Chemie erwiesen, daß sämmtliche organische Substanzen ihrem Haupt- und Grundbestande nach nur aus binären, ternären oder quaternären Verbindungen von Wasserstoff, Kohlenstoff, Sauerstoff und Stickstoff bestehen und daneben andere Stoffe, z. B. Schwefel und Phosphor, nur in verschwindend geringen Gewichtstheilen angetroffen werden. Die genannten vier Stoffe gehören aber unter den Grundstoffen sämmtlich zu denen, welche bei höchster Wärmecapacität das geringste Atomgewicht, mithin schon in ihren kleinsten Bestandtheilen die geringste Dichte besitzen, außerdem aber auch bei größerem Volumen durchschnittlich von geringster specifischer Schwere sind. Drei von ihnen treten dem entsprechend stets und allein in Gasform auf, und wenn der Kohlenstoff

hievon eine Ausnahme macht und im Diamanten sogar zum härtesten aller Körper krystallisirt, so vermag doch auch er in seinen Verbindungen mit Sauerstoff und Wasserstoff, d. i. als Kohlensäure und Kohlenwasserstoffgas, die Gasform anzunehmen, und gerade in den organischen Verbindungen wird er nur in dieser Form, namentlich als Kohlensäure, gefunden.

Diejenigen Substanzen also, aus welchen sich das materielle Substrat der geistigen Thätigkeit zusammensetzt, fallen sämmtlich in die Kategorie der mindest dichten und schweren Stoffe. Dies kann aber unmöglich ein Zufall sein; nothwendig muß daher in diesen Stoffen selbst etwas den geistigen Thätigkeiten Verwandtes liegen und diese Verwandtschaft kann nur darauf beruhen, daß in ihnen neben den materiellen Elementen auch immaterielle Elemente thätig sind und zwar in solcher Stärke, daß diese über jene die Herrschaft zu gewinnen und dieselben in ähnlicher Weise, wie das Wasserstoffgas die schweren Stoffe des es umhüllenden Ballons, mit sich fortzureißen und von den Eigenschaften des specifischen Materiellen, d. i. von der Schwere, Trägheit und Undurchdringlichkeit in gewissem Grade zu befreien vermögen. Als solche immateriellen Elemente sind zunächst die in und mit den Verbindungen jener Stoffe verbundenen Wärmeerscheinungen, ferner die bei allen Nerven- und Muskelbewegungen Statt findenden elektrischen Strömungen und endlich jene Schwingungen und Vibrationen der subtilsten Substanzen zu betrachten, welche den Licht- und Schall-, vielleicht auch den Geruchs- und Geschmackserscheinungen zum Grunde liegen und welche bekanntlich nicht bloß von außen her in uns eindringen, sondern auch unabhängig von äußeren Veranlassungen unmittelbar in uns selbst zu entspringen vermögen. In der Regel werden wir uns solcher sogenannten subjectiven, d. h. aus den Substanzen unseres eigenen Organismus sich entwickelnden Erscheinungen der Wärme, der Elektricität oder der genannten Vibrationen nur bewußt, wenn sie in ungewöhnlicher Stärke oder möglichst abgesondert von äußeren Einflüssen Statt finden, z. B. bei krankhaften Erregungen, bei heftigen Gemüthsbewegungen, in Träumen und Hallucinationen u. s. w. Aber ohne Zweifel gehen derartige Processe nicht bloß ausnahmsweise, sondern permanent in uns vor: denn ohne sie

ist ein physiologisches Leben der Organismen überhaupt nicht denkbar.

Ganz ebenso also, wie die Stoffe außer uns durch Wärme, Elektricität, Licht u. s. w. ununterbrochen zersetzt und verflüchtigt werden, erfahren unter denselben Einflüssen auch die Substanzen des Organismus fort und fort ähnliche Umformungen, und da aus physiologischen und psychologischen Gründen angenommen werden muß, daß bei der Aufnahme äußerer Sinneseindrücke stets homogene Bewegungen im Innern Statt finden, daß z. B. die Empfindung einer von außen kommenden Wärme stets auch mit einem Act innerer Wärmeentwicklung zusammentrifft, daß, wie der Dichter sagt, das Auge die Sonne nur erblickt, weil es selbst sonnenhaft ist: so muß gerade in dem gegenseitigen Zusammentreffen von einerseits äußerlich, andererseits innerlich wirkenden, übrigens aber in gleicher Weise sich bethätigenden Agentien der Anfang einer nicht bloß dynamischen, sondern geistigen, mit Selbstbewußtsein verknüpften Bewegung gesucht werden, weil ja das Wesen des Selbstbewußtseins eben darin besteht, daß ein Agens in seiner Activität auf eine Action stößt, bei welcher es sich selbst, wenn nicht als alleiniges, doch als mitthätiges Agens wiederfindet.

Unstreitig sind also in den organischen Stoffen, welche das Substrat der geistigen Bewegungen bilden, immaterielle Elemente von calorischem, elektrischem, kurz physisch-dynamischem Charakter in solchem Maaße enthalten, daß durch sie die Materialität derselben zwar nicht gänzlich paralysirt, aber doch auf ein Minimum reducirt wird. Dies reicht aber zur Erklärung der Thatsache, daß sich von diesen Stoffen aus nicht bloß physisch-dynamische oder sensuale, sondern rein geistige Erscheinungen entwickeln, noch nicht aus; vielmehr muß angenommen werden, daß in ihnen außer den sogenannten Imponderabilien noch subtilere und beweglichere Modificationen der allgemeinen raumausfüllenden Substanz verborgen sind, und daß dieselben im Innersten des Gehirns auf die theils unmittelbar mit ihnen verbundenen oder durch die Sinne ihnen zugeführten Imponderabilien eine ähnliche sublimirende Wirkung ausüben, wie diese auf die materiellen Substanzen, dergestalt, daß hiedurch die den geistigen Bewegungen zum Grunde liegenden physikalischen und physiologischen Processe zunächst

zu Empfindungen und Gefühlen, sodann zu Vorstellungen, Begriffen und Gedanken und endlich zu freien Entschlüssen und Willensacten, also zu Bewegungen geläutert werden, welche als solche von so entschieden prävalirender Activität und so äußerst geringer Passivität sind, daß das fühlende, denkende und wollende Subject, wenn es zu ihnen wie zu Objecten in Beziehung tritt, in ihnen nicht mehr etwas ihm wesentlich Objectives, sondern vielmehr mit ihm Identisches, unmittelbar zu ihm Hinzugehöriges zu erblicken vermag.

Die hier entwickelte Ansicht, daß die geistigen Erscheinungen zwar nicht explicite, aber doch implicite schon in Stoffen liegen sollen, aus denen sich die organischen Gebilde zusammensetzen, mag Manchem sehr materialistisch vorkommen, ja wie eine Wiederaufwärmung jener glücklich abgethanen Auslassungen Vogts, Moleschotts und Büchners erscheinen, wonach die geistige Thätigkeit bald als ein Ausdünsten, bald als ein Phosphoresciren, bald als ein rein mechanisches Operiren der Materie gedacht werden sollte. In der That ist sie jedoch von diesen Meinungen so wesentlich verschieden, daß sie ihnen in manchem Betracht diametral entgegengesetzt ist. Die genannten Materialisten schreiben ja eben nur der Materie als solcher, d. h. den wägbaren und undurchdringlichen Substanzen Realität und Substantialität zu und sehen selbst in den imponderablen Kräften nichts als bloße Eigenschaften der Materie, ohne sich um die Frage, was man sich unter bloßen Eigenschaften, die selbst nichts Reales sein sollen, denken könne, irgend wie zu bümmern. Consequenterweise halten sie daher auch die geistigen Erscheinungen, die ja noch imponderabler als die wenigstens indirect nach Maaß und Gewicht zu bestimmenden Imponderabilien sind, für bloße Accidentien der materiellen Gehirnsubstanz, ohne ihnen irgend eine selbstständige Existenz zuzugestehen, ja sie erklären die Annahme einer von der wägbaren Materie verschiedenen Seelensubstanz geradezu für einen Unsinn.

Dem entgegen besteht der Grundgedanke der hier vorgetragenen Ansicht gerade darin, daß die unwägbaren Naturkräfte und die geistigen Erscheinungen ganz denselben Anspruch haben, für Substanzen oder reale Erscheinungen zu gelten, wie die wägbaren Stoffe, daß sie mithin nicht bloße Eigenschaften oder Accidentien der Stoffe,

sondern vielmehr in und mit den Stoffen verkehrende Agentien sind, die als solche an den Stoffen zwar einen gewissen Widerstand finden, aber diesen in demselben Grade zu mindern vermögen, als sie sich selbst ihnen gegenüber mehren und sich dadurch zu ihnen in ein günstigeres Verhältniß bringen.

Wenn wir daher die physisch-dynamischen und geistigen Erscheinungen sich aus den Stoffen entwickeln lassen, so sind wir weit entfernt, sie als unerklärliche Ausgeburten oder Producte derselben anzusehen, halten vielmehr dafür, daß sie von Anfang an als diejenigen Agentien, als welche sie sich auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung zeigen, in den Stoffen verborgen gelegen und zu allen den im Stoffwechsel sich verrathenden Bewegungen, durch welche der Stoff selbst ihnen nach und nach immer mehr assimilirt und endlich gänzlich der ihn charakterisirenden Eigenschaften beraubt wird, den ersten Impuls gegeben haben. Erscheinen daher nach der materialistischen Anschauungsweise Kraft und Geist als zwei schlechthin unerklärliche, weil ihr durchaus fremdartige Erzeugnisse der Materie, so sind sie dagegen nach der hier entwickelten Ansicht etwas von vornherein selbstständig Existirendes und eigenartig Thätiges, was zwar, so lange es noch zu der das Object seiner Thätigkeit bildenden Materie in einem untergeordneten Verhältnisse steht, noch nicht als eine frei wirkende Kraft und noch weniger als selbstbewußter Geist, sondern nur als eine an die Materie gebundene Eigenschaft, nur als ein niederer oder höherer Aggregatzustand der Materie erscheint, jedoch auch schon in diesen Stadien seinem wahren Wesen nach als eine Kraft und dem Geiste eigenthümliche Entwicklungsform, als ein noch nicht zu seiner vollkommenen Selbstständigkeit und Freiheit gelangter Geist gedacht werden muß.

Wird aber gefragt, als was man sich nun eigentlich das zunächst die Materie durchwaltende und zuletzt sich frei über dieselbe erhebende geistige Princip zu denken habe, so ist die Antwort hierauf schon im Obigen gegeben, denn es leuchtet ein, daß dasselbe nach unserer ganzen Darstellung nichts Anderes sein kann als das unendliche Selbstbewußtsein, sofern sich dasselbe in eine unendliche Vielheit einzelner Bewegungsacte auseinanderlegt und in jedem derselben als ein endliches Agens an allen übrigen Agentien ihm äußerliche Objecte

findet, die ihm als solche Widerstand leisten und, so lange sie dies thun, ihm als etwas ihm Entgegengesetztes, d. h. nicht als activ, sondern als passiv, nicht als Geist, sondern als Materie erscheinen, die aber seiner Activität gegenüber nicht in ihrer Passivität zu beharren vermögen, sondern nach und nach ihm immer ähnlicher, d. h. immer activer und beweglicher werden, bis sie zuletzt zufolge der Sublimirung, die sie im Innersten des Gehirns erfahren, einen solchen Grad von Agilität und Immaterialität erreichen, daß das mit ihnen verkehrende Agens sie als etwas ihm Homogenes, ja mit ihm Identisches erkennt, und damit ihnen gegenüber zu einem selbstbewußten, d. h. mit Bewußtsein am unendlichen Selbstbewußtsein participirenden Wesen wird.

Streng genommen also ist jedes einzelne Seiende als ein Ausfluß des unendlichen Selbstbewußtseins seinem eigensten und ursprünglichsten Wesen nach an sich selbst Agens oder Geist, und Materie nur insofern, als es für irgend ein anderes Agens ein dasselbe begränzendes und beengendes Non-Agens ist. Es hört aber auf, auch in diesem relativen Sinne Materie zu sein, sofern es für irgend ein Agens nicht mehr ein Anderes ist, d. i. sofern durch Vermittlung der imponderablen Kräfte und der Sinne so viel von ihm in dasselbe übergegangen ist, daß für das Agens selbst keine Unterscheidung zwischen seinem Ich und dem in sein Ich übergegangenen Anderen mehr möglich ist.

Alle Processe sind daher, gründlich angesehen, Momente im Proceß irgend eines endlichen, ursprünglich möglichst dürftigen, aber durch Aneignung des Anderen sich fort und fort erweiternden Selbstbewußtseins, auch die Processe im Bereiche der Materie. Wenn wir daher den scheinbar starren und trägen Zustand der Materie, den wir als Festigkeit bezeichnen, als die Basis oder unterste Stufe der ganzen Entwicklung betrachten, so muß als das nächste Fortschrittsmoment das Uebergehen des festen Zustandes in den tropfbar flüssigen, und als weiterer Fortschritt der Uebergang aus dem tropfbar flüssigen in den gasartigen Zustand angesehen werden, und in diesem Sinne war es gemeint, wenn wir in den drei Aggregatzuständen der Festigkeit, der Flüssigkeit und der Gasförmigkeit drei Modificationen der Materialität erblickten, die ihrem innersten Wesen nach zu-

gleich als Vorstufen des Sensualität und der Geistigkeit aufzufassen seien.

D. Die Substanz als Naturkraft.

Hieraus ergiebt sich zugleich, daß auch die unterscheidbaren Formen der physisch-dynamischen Erscheinungen in diesem Sinne aufgefaßt werden müssen, und demgemäß halten wir es für angemessen, unter ihnen folgende drei Gruppen zu unterscheiden:

1) solche Erscheinungen, die zwar selbst nicht mehr als materiell zu fassen sind, aber doch mit der Materie noch in so enger Beziehung stehen, daß dieselbe als die unmittelbare Basis ihrer Bethätigung erscheint. Hierher rechnen wir die verschiedenen Erscheinungen der allgemeinen und molecularen Attraction: die Schwere, die Cohäsion und Adhäsion, und die chemische Anziehung (Affinität). Es dürfen daher diese Erscheinungen im Allgemeinen als attractive, contrahirende, concentrirende bezeichnet werden;

2) solche Erscheinungen, in denen materielle Elemente mit immateriellen Agentien wie im Conflict erscheinen, dergestalt, daß bald diese, bald jene das bewegende Princip zu sein scheinen. Hieher rechnen wir die zwischen Attraction und Repulsion wechselnden Erscheinungen des Magnetismus, der Elektricität und des Galvanismus. Wir können sie daher im Allgemeinen als attractiv-repulsive Erscheinungen bezeichnen;

3) solche Erscheinungen, in denen sich eine unmittelbare Beziehung zu den geistigen Bewegungen ausdrückt und die ihren specifischen Charakter erst in ihrem Contact mit subjectiven Thätigkeiten erhalten. Dahin gehören alle Erscheinungen der reinen Repulsion oder die durch die Sinne subjectivirten Bewegungen, also die Wärme, die Geschmacks- und Geruchserscheinungen, der Schall und das Licht. Wir dürfen daher diese Erscheinungen im Allgemeinen als repulsive, dispergirende, diradiirende, auch als sensuale (im engeren Sinne) bezeichnen.

a. Attractive Naturkräfte.

Unter den Erscheinungen der ersten Gruppe sind die der allgemeinen Anziehung oder Schwere diejenigen, welche mit dem passiven Charakter der Materie im engsten Zusammenhange

stehen, zugleich aber erkennen lassen, daß auch die größte Passivität der Materie keine absolute, sondern nur eine relative ist. Der höchste Grad ihrer Passivität zeigt sich bekanntlich in dem, was man ihre Trägheit oder Beharrlichkeit nennt und durch das Gesetz auszudrücken pflegt: ein in Ruhe befindlicher Körper könne sich nicht von selbst in Bewegung und ein in Bewegung befindlicher Körper nicht von selbst in Ruhe versetzen, noch sei überhaupt die Materie als solche im Stande, aus eigener Kraft ein Veränderung ihres Zustandes herbeizuführen.

Hienach scheint die Materie als etwas durchaus Impotentes und Kraftloses gedacht werden zu müssen; und doch ist dem bei genauerer Erwägung nicht so. Denn wenn gesagt wird, die Materie könne nicht von selbst eine Aenderung ihres Zustandes bewirken, gleichzeitig aber eingeräumt wird, daß sie thatsächlich fort und fort Veränderungen ihres Zustandes erfahre, so wird damit indirect zugleich ausgesprochen, daß sie mit irgend einem Anderen, welches diese Veränderungen zu bewirken vermag, also mit einem nothwendig als Kraft zu denkenden Agens in Beziehung stehen müsse. Findet aber solche Beziehung Statt, so läßt sich innerhalb derselben auch die Materie nicht mehr als rein-impotent und kraftlos denken. Denn nehmen wir an, daß sie der auf sie eindringenden Kraft gegenüber und trotz derselben in ihrem Zustande beharrt, so kann dies nur vermöge einer ihr beiwohnenden oder unmittelbar mit ihr identischen Widerstandsfähigkeit geschehen und auch diese muß als eine Kraft gedacht werden. Nehmen wir hingegen umgekehrt an, daß sie sich durch das zu ihr in Beziehung tretende Bewegende selbst in Bewegung setzen, also aus ihrem Zustande vertreiben läßt, so vermag sie auch dies nur auf Grund eines ihr eigenthümlichen Vermögens, die Bewegung des Agens in sich aufzunehmen und fortzupflanzen; mithin kann sie auch im Zustande der nachgebenden, weichenden oder flüchtigen Passivität kein schlechthin Kraftloses sein.

Durch die Erfahrung wissen wir nun, daß die Materie den auf sie einwirkenden Kräften gegenüber weder einen absoluten Widerstand, noch eine absolute Nachgiebigkeit, sondern nur das Bestreben und die Befähigung zeigt, sich so lange als möglich in dem ihr eigenen Zustande den auf sie eindringenden Agentien gegenüber zu

behaupten und ihnen erst dann zu weichen, wenn das Maaß ihrer Widerstand leistenden Kraft dem Maaß der angreifenden Kraft nicht mehr gewachsen ist. Hieraus folgt, daß sich die passive Kraft, die wir der Materie als solcher zuschreiben, in verschiedenen Graden darzustellen vermag und daß sich in der unendlichen Reihe derselben zwei Hauptabstufungen unterscheiden lassen, die sich von einem gewissen Nullpunkt aus wie positive und negative Größen zu einander verhalten.

Betrachten wir nämlich dasjenige Maaß der passiven Kraft, in welchem irgend eine materielle Masse — z. B. ein Stoffatom — den auf sie eindringenden activen Kräften vollkommen als Kraft gleich ist, als ihren Nullgrad, weil sich die einander entgegenwirkenden Kräfte bei diesem Verhältniß gegenseitig vollkommen aufheben und nullificiren, so muß im Vergleich hiemit jedes Maaß der passiven Kraft, in welchem sie den zu ihr in Beziehung tretenden activen Kräften überlegen ist, als ein positives Kraftquantum, dagegen ein solches Maaß, in welchem sie vor den activen Mächten weichen muß, als ein negatives Kraftquantum angesehen werden.

Die unmittelbar aus der Passivität der Substanzen resultirende Kraft kann sich also, je nachdem sie den aggressiven Kräften gegenüber die stärkere oder schwächere ist, einerseits als Plus-Kraft, andererseits als Minus-Kraft bethätigen. In der ersten dieser Formen manifestirt sich die Kraft eines Stoffatomes insofern, als es sich den Bewegungen anderer Atome gegenüber in einem bestimmten Punkte des Raumes nicht nur selbst als in seinem Ruhepunkte behauptet, sondern durch seine Präponderanz bewirkt, daß auch die sich um dasselbe bewegenden Atome diesem Punkt als ihren Ziel- und Ruhepunkte zustreben müssen, also mit einem Worte dadurch, daß es andere Atome anzieht. Daher bezeichnen wir die Kraft der Materie in dieser positiven Form als Anziehungskraft. In der zweiten der genannten Formen bethätigt sich hiegegen die Kraft eines Stoffatomes in sofern, als sich dasselbe der Bewegung irgend eines anderen Atomes gegenüber in dem von ihm eingenommenen Raumpunkte nicht behauptet, vielmehr vor ihr zurückweicht, gleichsam vor ihr die Flucht ergreift. Demgemäß bezeichnen wir die Kraft der Materie in ihrer negativen Form als Fliehkraft.

Sofern irgend ein Stoffatom in Form der Anziehungskraft wirkt, scheinen nur die von ihm angezogenen Atome in Bewegung, es selbst aber in Ruhe zu sein. Diese Ruhe ist jedoch nur eine scheinbare, denn was ein Anderes, gleichviel aus welcher Entfernung, an sich heranzuziehen vermag, kann nicht schlechthin bewegungslos gedacht werden. Wollte man etwa annehmen, die irgend einem Stoffatom zustrebenden Atome folgten hiebei lediglich einem in ihnen selbst liegenden Impulse und das Atom, welchem sie zustreben, sei dabei völlig unthätig, ziehe mithin nicht wirklich an, sondern hemme nur die ihm von selbst zustrebenden Bewegungen nicht: so würde sich — abgesehen von andern Umständen, die diese Annahme nicht gestatten — sofort die neue Frage aufdrängen, wie es denn zugehe, daß eine unendliche Vielheit von unter sich verschiedenen Substanzen sämmtlich von dem Einen Streben nach einem und demselben Stoffatom in Bewegung gesetzt werde, und auf diese Frage läßt sich schlechterdings keine Antwort geben, so lange man annimmt, es übe das centrale Stoffatom ganz und gar keine Wirkung aus: denn was auf ein Anderes schlechterdings in keiner Weise wirkt, ist für dasselbe auch gar nicht vorhanden, kann also auch nicht ein Zielpunkt für dasselbe sein.

Jedenfalls muß also dem Stoffatom, welchem andere Atome als ihrem gemeinsamen Ziele zustreben, eine wirklich nach außen sich entfaltende und die ihm äußeren Substanzen auf sich beziehende Kraft, folglich eine wirkliche Bewegung zugeschrieben werden, und fragen wir nun, als was für eine Bewegung diese Anziehung denn eigentlich zu denken sei, so kann sich uns nicht verbergen, daß sie als Entfaltung nach außen mit der Expansion des Raumes und als Zurückbeziehung des Aeußern auf ihren Ausgangspunkt mit der Succession der Zeit zusammenfällt, sich jedoch von diesen rein-quantitativen Formen der universellen Bewegung dadurch unterscheidet, daß die in ihr unterscheidbaren Momente, d. h. das Anziehende einerseits und die Summe des Angezogenen andererseits, nicht bloß als inhaltsleere Raum- und Zeitpunkte, sondern als raum- und zeitausfüllende Substanzen gedacht werden müssen.

Demgemäß kann also die von irgend einer Substanz ausgehende und auf andere Substanzen wirkende Anziehung im tiefsten Grunde

nichts Anderes sein als die in Raum und Zeit sich darstellende und innerhalb dieser dispositiven Formen sich behauptende Selbstposition irgend eines verendlichten oder substantialisirten Moments der universalen Selbstbewegung, oder die Bethätigung einer endlichen Substanz, durch welche dieselbe die durch den Raum von ihr getrennten anderen Substanzen innerhalb der Zeit mit sich zu vereinigen und dadurch sich wieder mit dem Ganzen in Zusammenhang zu setzen sucht. Daß aber hierin wirklich ihr eigentliches Wesen liegt, beweisen die Gesetze, nach denen die allgemeine Anziehung der Materie sich bethätigt: denn diese sind nichts als Consequenzen des eben von ihr aufgestellten Begriffes. Aus dem Umstande nämlich, daß jede endliche Substanz nur ein bestimmtes Quantum der sich unendlich ausdehnenden und das Unendliche in sich reflectirenden Selbstbewegung ist, folgt zunächst, daß ihr auch nur ein solches Maaß der Anziehungskraft eigen sein kann, als ihrer bestimmten Qualität im Verhältniß zur Quantität der von ihr anzuziehenden Substanzen angemessen ist, oder kurz, daß die Stärke der Anziehung der Masse der sich anziehenden Körper proportional ist. Hieraus folgt aber wiederum, daß die Anziehungskraft eines von einem bestimmten Punkt aus wirkenden Stoffatoms in demselben Maaße abnehmen muß, in welchem der Raum mit seiner Entfernung von diesem Punkte an Umfang zunimmt. Der Raum um einen Punkt herum nimmt aber in demselben Verhältnisse zu, in welchem die Quadrate seiner Entfernung zunehmen; mithin muß auch die Abnahme der Anziehungskraft nach diesem Verhältnisse Statt finden. Und hieraus endlich folgt drittens, daß diesem Verhältniß auch das Verhältniß zwischen dem Raum, den ein fallender Körper durchmißt, und der Zeit, deren er zum Fallen bedarf, entsprechen muß, oder daß die Fallräume in demselben Verhältniß zunehmen müssen, wie die Quadrate der Fallzeiten.

In Vergleich mit der Anziehungskraft muß die Fliehkraft der Materie nothwendig als eine schwächere angesehen werden: denn vermöge jener wirkt ein Körper bestimmend auf andere Körper, indem er ihnen die Richtung ihrer Bewegung vorschreibt; vermöge dieser hingegen wird er in der Richtung seiner Bewegung selbst durch andere Körper bestimmt. Die Bewegung eines fliehenden Körpers

ist daher immer nur eine fortgesetzte oder mitgetheilte Bewegung und hat als solche stets eine ihr vorangegangene Bewegung zur Voraussetzung, welche ihr gegenüber als die anstoß- oder impulsgebende Bewegung zu denken ist. Diese kann möglicherweise selbst wieder eine mitgetheilte Bewegung sein und ihren Anstoß ebenfalls einer mitgetheilten Bewegung verdanken; die diese veranlassende desgleichen u. s. w. Aber als erster und ursprünglicher Impuls ist eine mitgetheilte Bewegung niemals zu denken, und daher deutet auch die Fliehkraft der Materie stets auf eine ihr überlegene, nicht wie sie in einer anderen, sondern in sich selbst wurzelnde Kraft zurück.

Als diese Urkraft läßt sich aber wiederum nur die absolute Selbstbewegung ansehen, sofern dieselbe zugleich Bewegendes und Bewegtes ist, die Fliehkraft wurzelt also zuletzt mit der Anziehungskraft in einem und demselben Grunde, und beide unterscheiden sich nur in sofern, daß die Anziehungskraft den activen Factor der unendlichen Selbstbewegung im Gebiet des Endlichen darstellt, wie sie von einem bestimmten Punkte aus als Raum sich ausbreitet und, substantiell erfüllt, in sich reflectirt, die Fliehkraft hingegen von der Activität der Selbstbewegung im Bereich des Materiellen nur in der Weise zeugt, daß sie jeden einzelnen Körper als direct oder indirect von der allgemeinen Bewegung ergriffen erkennen läßt. In der Ausübung der Anziehungskraft erscheint daher ein Stoffatom als Mittelpunkt, dagegen bei der Bethätigung der Fliehkraft nur als ein Durchgangspunkt der universellen Bewegung. Dort versenkt sich die allgemeine Bewegung in ein einzelnes Stoffatom und manifestirt sich so, als hätte sie in demselben ihren Ausgangs- und Zielpunkt; hier wird die in ein einzelnes Stoffatom versenkte Bewegung wieder in den Proceß der allgemeinen Bewegung aufgehoben. Anziehungskraft und Fliehkraft wirken daher einander entgegengesetzt, jene in senkrechter, diese in horizontaler Richtung, jene radial, diese tangential, jene centripetal, diese centrifugal.

Wird mithin ein und derselbe Körper gleichzeitig durch jede dieser beiden Kräfte in Bewegung gesetzt, so erscheint seine Bewegung als das gemeinschaftliche Product oder als die Resultante derselben, und diese Bewegung stellt sich nothwendig als eine die Differenz

beider vermittelnde dar. Da sich die universelle Bewegung stets und überall sowohl als Anziehungskraft, wie als Fliehkraft bethätigt, so sind ohne Ausnahme alle Bewegungen der Materie solche resultirende oder vermittelnde Bewegungen; es giebt daher streng genommen weder rein centripetale, noch rein centrifugale, überhaupt keine geradlinigen, sondern nur gebogene oder krummlinige Bewegungen.

So beschreibt z. B. der nach dem Gesetze der Gravitation senkrecht fallende Stein keine vollkommen gerade Linie, sondern eine Curve (Parabel), weil in derselben Zeit, während er vom Mittelpunkt der Erde angezogen wird, dieser vermöge seiner Fliehkraft der allgemeinen Bewegung von Westen nach Osten folgt und mithin den fallenden Stein in jedem Momente seiner centripetalen Bewegung ein wenig von seiner Richtung ablenkt; und ebenso verwandelt sich die ihrer ursprünglichen Tendenz nach geradlinige Bewegung, welche aus der Fliehkraft der Erde hervorgeht, in eine peripherische, weil sie in jedem Momente durch die Anziehungskraft der Sonne ein wenig von ihrer tangentialen Bahn abgezogen wird. Anziehungskraft und Fliehkraft sind daher immer nur die beiden einander durchkreuzenden und gegenseitig moderirenden Factoren der wirklichen Bewegung, der eine vorherrschend activ oder positiv, der andere vorherrschend passiv oder negativ, beide aber in einem und demselben Stoffatom sich vereinigend und in dieser Vereinigung diejenige mittlere Bewegung erzeugend, welche nach dem bekannten Gesetze, welches man das Parallelogramm der Kräfte nennt, aus dem Zusammenwirken dieser beiden Factoren resultirt.

Was die Gravitation im Großen und Allgemeinen, ist die Atomanziehung, welche in den Processen der chemischen Affinität Statt findet, im Kleinen und Einzelnen. Vermöge jener wirkt ein Stoffatom ohne irgend eine Begränzung in die Ferne, vermöge dieser nur auf das, was mit ihm in unmittelbare Berührung kommt. Jene kennt keine anderen Unterschiede, als diejenigen, welche einerseits aus der quantitativen Masse, andererseits aus der räumlichen Entfernung der beiden sich anziehenden Körper entspringen; diese hingegen unterscheidet außerdem den intensiven Gehalt der Atome, der sich in den sogenannten Mischungs- oder Atomgewichten kund

giebt. Jene zieht daher das Nächste Beste an, gleichviel von welcher inneren Qualität; diese hingegen trifft unter den Stoffen und deren Atomen, die bereits in seine nächste Nähe gekommen sind, eine Auswahl, indem es von irgend einem bestimmten Stoff immer nur eine bestimmte Anzahl, von Atomen, und von verschiedenen Stoffen den einen lieber als den anderen anzieht.

Die chemische Anziehung ist somit unstreitig eine entschieden feinere Attraction als die Schwere, und sie erscheint daher schon nicht mehr als eine lediglich aus der wägbaren Materie sich entwickelnde Kraft, sondern als eine solche, bei welcher, wie bereits oben besprochen, stets imponderable Agentien, wie Wärme, Elektricität und Licht, mitwirken.

Als eine Mittelstufe zwischen der Atomanziehung der chemischen Affinität und der Massenanziehung der Gravitation ist die Molecularanziehung der Adhäsion und Cohäsion anzusehen. Sie wirkt offenbar in geringeren Distanzen als jene und in größeren als diese; ferner ziehen sich bei ihr nicht die absolut kleinsten Theilchen oder Atome, sondern schon wirkliche Massen, wenn auch von noch so geringer Ausdehnung, also aus mehr oder weniger Atomen zusammengesetzte Molecule an, und endlich verfährt sie zwar nicht mit so scharfer und fest geregelter Distinction wie die chemische Anziehung, aber doch weniger indifferent und willkürlich, als die Gravitation: denn die Adhäsion und Cohäsion der Molecule ist zwar nicht an so bestimmte Verhältnisse gebunden wie die Mischung der chemischen Elemente, aber dennoch finden sich hier bereits verschiedene Grade in der Neigung sich anzuziehen und festzuhalten Statt, welche sich nicht auf bestimmbare Unterschiede der Größe und Entfernung der sich anziehenden Massen zurückführen lassen, obschon das Letztere bei den Erscheinungen der mit der Gravitation näher verwandten Adhäsion eher möglich ist, als bei den Erscheinungen der dem Chemismus näher stehenden Cohäsion.

Wie der Gravitation als der positiven Form der allgemeinen Anziehungskraft die Fliehkraft als die negative Form derselben gegenüber steht, so ist stets auch mit der atomistischen Anziehung der chemischen Affinität und der molecularen Anziehung der Adhäsion und Cohäsion eine Kraft entgegengesetzter Art verbunden, die sich dort in

der Nachgiebigkeit der Stoffe gegen die zersetzende Kraft chemischer Agentien, hier in der Widerstandslosigkeit stofflicher Compositionen gegen mechanisch wirkende Kräfte zu erkennen giebt, mithin, wie die Fliehkraft, keine selbstständige, sondern nur die Fortwirkung irgend einer anders woher stammenden Kraft ist. Selbstverständlich ist auch hier der Unterschied zwischen positiver und negativer Kraft nur ein relativer und gradueller, dergestalt, daß eine und dieselbe Kraftäußerung nach einer Seite hin als positiv und nach einer anderen Seite hin als negativ angesehen werden kann, so wie sich überhaupt der höhere Grad der Positivität als ein niederer Grad der Negativität und umgekehrt der höhere Grad der Negativität als ein niederer Grad der Positivität fassen läßt.

b. Attractiv-repulsive Naturkräfte.

Stehen die Kräfte der ersten Gruppe, die sich in positiver Form sämmtlich als Attraction darstellen, mit der ponderablen Materie noch in so engem Zusammenhange, daß größere oder kleinere Massen derselben selbst noch als die Träger und Inhaber dieser Kräfte erscheinen, und findet zwischen ihnen nur insofern ein Unterschied Statt, als die materiellen Bedingungen der Anziehung bei der Gravitation am mächtigsten, bei der Molecularattraction minder bedeutend, und bei der chemischen Anziehung am geringsten erscheinen: so haben dem entgegen die Kräfte der zweiten Gruppe, die sich im Allgemeinen als attractiv-repulsive bezeichnen lassen, zur wägbaren Materie eine entschieden freiere Stellung, dergestalt, daß sie zwar noch innerhalb der Materie walten und auch in gewissem Grade von den specifischen Qualitäten der Materie abhängig sind, aber dennoch die verschiedenen Stoffe selbstständig durchströmen und mit ihnen wie ein besonderes Fluidum, dem jedoch die wesentlichsten Eigenschaften der Materie, Wägbarkeit und Undurchdringlichkeit fehlen, in einer ihnen eigenthümlichen Weise verkehren.

Die Kräfte dieser Art sind der **Magnetismus**, die **Elektricität** und der **Galvanismus**. Das Gemeinsame der als diese Kräfte sich bethätigenden imponderablen Substanzen besteht darin, daß in ihnen in constanter Weise weder ein Plus an Passivität oder Minus an Activität, noch ein Plus an Activität oder

Minus an Passivität vorhanden ist, sondern sich vielmehr Passivität und Activität ganz oder wenigstens nahezu im Gleichgewicht befinden und sich dadurch gegenseitig so lange indifferenziren oder binden, bis sie durch Einwirkung irgend einer anderen Kraft, möge diese attractiver oder repulsiver Natur sein, aus diesem Gleichgewicht herausgerissen und in eine Bewegung versetzt werden, welche entweder der Richtung der attractiven oder der Richtung der repulsiven Bewegung folgt oder auch gleichzeitig in beiden einander entgegengesetzten Richtungen vor sich geht.

Die Substanzen dieser Gruppe bilden daher unter den Kräften, welche den Gegensatz von Materie und Geist vermitteln, das eigentliche Centrum, die möglichst neutrale und indifferente Mitte, doch entsprechen sie diesem Begriff nicht alle drei in gleichem Grade, sondern so, daß sich im Magnetismus noch eine Hinneigung zur Attraction und zu den materiellen Erscheinungen, im Galvanismus hingegen eine Inclination zur Repulsion und zu den geistigen Erscheinungen kund giebt, während die Elektricität zwischen beiden die Mitte behauptet und daher, wenn sie durch Einwirkung anderer Kräfte aus ihrer Indifferenz herausgerissen wird, den Gegensatz zwischen attractiven und repulsiven Bewegungen am stärksten zur Erscheinung bringt.

Daß der Magnetismus trotz seiner Indifferenz zwischen Attraction und Repulsion, welche sich in der gegenseitigen Anziehung der gleichnamigen und der Abstoßung der ungleichnamigen Pole, sowie in dem zwischen beiden Polen in der Mitte liegenden Indifferenzpunkte offenbart, dennoch der Attraction näher verwandt ist als der Repulsion, bezeugen mehr oder minder deutlich alle Erscheinungen desselben, insbesondere der Umstand, daß die Kraft, welche ihn aus seiner Indifferenz auslöst und in Strömung versetzt, stets von materiellen Substanzen, z. B. vom Eisen, am stärksten aber von der Erdkugel selbst ausgeht, folglich im activen Zustande stets wie eine Resultante aus der Anziehungskraft der Materie und seiner eigenen indifferenzirenden Kraft, d. h. als eine partielle Aufhebung seiner Kraft durch die materiellen Kräfte der Gravitation, der Cohäsion und der chemischen Affinität, insbesondere aber der ersten unter diesen, oder umgekehrt als eine partielle Aufhebung dieser Kräfte durch ihn zu denken ist.

In seiner Activität erscheint daher der Magnetismus niemals isolirt, sondern stets mit den attractiven Kräften, insbesondere mit der Schwerkraft im Bunde; ja er stellt sich in der Art und Weise, wie er sich den ihn in Thätigkeit versetzenden Körpern gegenüber verhält, selbst als eine der Gravitation sehr ähnliche Anziehungskraft dar: denn er wirkt wie diese von einem bestimmten Punkte aus nach allen Richtungen in die Ferne, und diese Wirkungen verhalten sich gleichen Eisenmassen gegenüber, ganz den Wirkungen der Schwerkraft auf gleiche Stoffmassen entsprechend, umgekehrt wie die Quadrate der Entfernung. Lediglich aus der Schwerkraft abzuleiten ist er aber darum nicht, weil er in derselben Sphäre, in welcher irgend eine Schwerkraft anziehend wirkt, eine Anziehung in entgegengesetzter Richtung zu bewirken vermag, und weil diese ihm eigne, der Schwerkraft entgegenwirkende Anziehungskraft durch die Einwirkung anderer Imponderabilien, z. B. durch Elektricität, Galvanismus und Wärme gesteigert zu werden vermag.

Dies ist ein Beweis für die Annahme, daß überhaupt der Magnetismus eine Art der Bewegung ist, welche aus dem nahezu gleichmäßigen Zusammenwirken der attractiven und repulsiven Kräfte oder aus dem gegenseitigen Sichaufheben der Bewegungen materieller und immaterieller Substanzen resultirt, jedoch nur dann wahrnehmbar in die Erscheinung tritt, wenn bei diesem Zusammenwirken die attractiven Kräfte in einem nicht mehr durch die Wage zu bestimmenden Maaße über die repulsiven Kräfte prävaliren. So erklärt es sich, daß Elektricität, Galvanismus und Wärme nicht bloß den Magnetismus gewisser Stoffe zu erhöhen, sondern auch solchen Stoffen, welche an sich keine magnetischen Eigenschaften zeigen, magnetische Kraft mitzutheilen vermögen, daß sie aber, sobald sie in einem zu starken Grade wirken, z. B. wenn die auf das Eisen wirkende Wärme bis zur Weißglühhitze gesteigert wird, die magnetische Kraft wieder schwächen oder aufheben: denn wenn die Erscheinungen des Magnetismus auf einem bestimmten quantitativen Verhältnisse beruhen, in welchem die vorherrschend activen zu vorherrschend passiven Substanzen stehen, so müssen sie natürlich ebensowohl aufgehoben werden, wenn der eine der beiden Factoren in zu hohem Grade vorhanden ist, als wenn er den erforderlichen Grad nicht erreicht.

In noch vollkommenerem, ja im vollkommensten Grade zeigt sich das Gleichgewicht der gegeneinanderwirkenden Attraction und Repulsion bei der Elektricität, unter der wir hier insbesondere die Elektricität durch Reibung verstehen. Auch sie beruht auf dem Gegeneinanderwirken zweier entgegengesetzter Bewegungen oder Strömungen, welche sich so lange indifferenziren und binden, bis sie durch den Einfluß irgend einer anderen Bewegung aus diesem indifferenzirten Zustande aufgeregt und in eine Bewegung versetzt werden, durch die sie in einer mehr oder minder heftigen Weise das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen suchen. Um den Magnetismus aus seiner Indifferenz in Thätigkeit zu versetzen, genügt es, daß sich ein mehr- und ein minder-magnetischer Körper in einer gewissen Nähe befindet; die größere Entfernung vermindert zwar die Wirkung, aber hebt sie nicht auf, und selbst die Anwesenheit von Stoffen zwischen den beiden Körpern steht der Beziehung zwischen ihnen nicht hemmend im Wege, sofern nicht die Stoffe selbst mit magnetischen Eigenschaften begabt sind.

Um dagegen Elektricität aus ihrem gebundenen Zustande zu befreien, genügt ein bloß räumliches Beieinandersein zweier Körper von Plus- und Minus-Elektricität nicht, sondern es ist außerdem dazu nothwendig, daß beide an einander gerieben werden, denn nur so lange dies geschieht, geht von ihnen jene Strömung aus, welche die elektrische Kraft zur Erscheinung bringt und ihrer Hauptwirkung nach darin besteht, daß der plus-elektrische Körper auf einen in seiner Nähe befindlichen minus-elektrischen, sowie umgekehrt der minus-elektrische auf einen ihm nahen plus-elektrischen anziehend, dagegen jeder von beiden auf einen ihm gleichnamigen Körper abstoßend wirkt, und zwar so lange, bis der durch die Elektricität auf die eine oder die andere Weise in Bewegung gesetzte Körper durch irgend eine andere Einwirkung in den entgegengesetzten Zustand versetzt wird und alsdann auch die entgegengesetzte Wirkung erfährt.

Hieraus erhellt, daß der gebundene, indifferente Zustand der Elektricität weit schwieriger aufzuheben ist, als der des Magnetismus: denn die Reibung, deren es dazu bedarf, setzt stets außer den beiden aneinander zu reibenden Stoffen auch noch ein die Reibung bewirkendes Agens voraus, und dieses kann in seinem tiefsten Grunde

nicht als ein passiver, sondern nur als ein activer Factor der absoluten Selbstbewegung, folglich nicht als ein Stoff, sondern nur als eine Kraft und zwar als eine Kraft höherer Art als die durch sie aufgelöste Kraft gedacht werden. Außerdem ist die Reibung, welche die Elektrieität entbindet, stets auch mit einer Entwicklung von Wärme verbunden und es muß angenommen werden, daß auch sie zur Erregung des elektrischen Processes mit beiträgt.

Während also beim Magnetismus die Aufhebung des Gleichgewichts lediglich durch die Differenz zweier Stoffe bewirkt wird, die als solche zugleich der Schwerkraft unterworfen sind, wirken bei der Aufhebung des elektrischen Gleichgewichtes oder der sogenannten ± Elektricität außerdem stets auch zwei und zwar repulsive Kräfte mit, die als solche der Wirkung der Stoffe das Gegengewicht halten und nicht gestatten, daß die elektrische Kraft unter dem Einfluß der Stoffe zu einer bloßen Anziehungskraft wird, so wie umgekehrt die attractiven Stoffe nicht dulden, daß sich die Elektricität unter dem Einfluß der repulsiven Kräfte in eine dauernde Repulsion verwandelt. Hieraus folgt, daß die Elektricität, wenn sie aus ihrer Ruhe in Strömung versetzt wird, weder zu einer einseitig attractiven noch zu einer einseitig repulsiven Kraft zu werden vermag, sondern daß sie entweder aus ihrer Bewegung sofort in ihren Gleichgewichtszustand zurückkehren oder, wenn sich die ihr Gleichgewicht störenden Einflüsse erneuern, immerfort zwischen Attraction und Repulsion wechseln muß, dergestalt, daß sie auch im Zustande der Bewegung als eine fort und fort die Herstellung des Gleichgewichtes zwischen Attraction und Repulsion, zwischen Materie und Geist bewirkende Kraft erscheint, mithin als die neutralste unter den neutralen Substanzen, als die eigentliche ± Substanz anzusehen ist.

Nicht in demselben Maaße läßt sich dies vom Galvanismus oder der Berührungselektricität behaupten. Zwar besteht auch hier die Bewegung in einem Gegeneinanderwirken zweier in entgegengesetzter Richtung kreisender Strömungen, welche durch die gegenseitige Berührung und chemische Affection zweier in ihrer Substantialität, Temperatur oder Structur verschiedenen und demzufolge auch von Seiten ihrer Elektricität als + elektrisch und — elektrisch sich unterscheidender Stoffe, wie Zink und Kupfer, bedingt ist. Aber

gerade aus dem Umstande, daß es zur Entstehung dieser Bewegung keiner besonderen Reibung bedarf, sondern daß dazu der bloße Contact und die damit verbundene Wechselbeziehung verschiedener Substanzen ausreicht, ist ersichtlich, daß sich bei ihr eine gleich starke gegenseitige Bindung und ein gleich vollkommenes Gleichgewicht der in ihr wirkenden Factoren nicht voraussetzen läßt, weil sonst auch die Aufhebung des Gleichgewichtes nur unter dem Einfluß gleich starker Agentien, wie bei der Reibungselektricität, erfolgen würde; ja es geht daraus hervor, daß, streng genommen, ein solches Gleichgewicht, wie es zwischen den Stoffen im gebundenen Zustande der Reibungselektricität zu bestehen scheint und welches sich, wenn es aufgehoben ist, durch die attractiv-repulsive Bewegung der Reibungselektricität sofort wieder herzustellen sucht, von vornherein gar nicht existirt, sondern daß diejenigen elektrischen Strömungen, welche wir Galvanismus nennen, in irgend einem, wenn auch noch so unmerklichen Grade stets und überall zwischen den Substanzen Statt finden müssen, weil in irgend einem Grade stets und überall die Bedingungen dazu vorhanden sind.

In dieser Beziehung gleichen also die galvanischen Strömungen den magnetischen, aber sie unterscheiden sich von ihnen dadurch, daß bei ihnen nicht, wie bei diesen, die Aufhebung des Gleichgewichts durch die attractiven Kräfte der Materie, insbesondere durch die Schwerkraft der Erde, herbeigeführt oder wenigstens unterstützt wird, sondern daß dieselbe hier vorzugsweise in dem Einfluß repulsiver Kräfte und immaterieller Agentien ihren Grund hat. Hiegegen scheint zwar zu sprechen, daß die galvanischen Erscheinungen vorzugsweise unter dem Einfluß chemischer Processe erfolgen, welche, sofern sie auf der eigenartigen Anziehung der Stoffatome beruhen, ebenfalls als Bewegungen attractiver Kräfte angesehen werden müssen. Allein man darf nicht vergessen, daß die chemischen Processe selbst stets nur unter dem Einflusse immaterieller Agentien erfolgen und daß namentlich ein gewisser Wärmegrad schlechterdings nothwendig ist, wenn die verschiedenen Stoffe chemisch auf einander reagiren sollen.

Tiefer betrachtet ist also der Grund auch der galvanischen Erscheinungen nicht in den chemischen Zersetzungen der Stoffe als solcher, sondern vielmehr in den die Stoffe durchdringenden Wärme-

bewegungen oder in Agentien von nach höherer Subtilität zu suchen, und demgemäß muß der Galvanismus als diejenige unter den medialen Kräften angesehen werden, welche im Gegensatz zu dem den attractiven Kräften sich zuneigenden Magnetismus eine Hinneigung zu den repulsiven Kräften bekundet. In wie hohem Grade die Wärme bei den galvanischen Processen mitthätig ist, bezeugt die Thatsache, daß der galvanische Strom einen Draht von jedem beliebigen Metall, selbst von dem jeder anderen Hitze widerstehenden Platin, zu schmelzen vermag. Daß aber der Galvanismus auch zu den noch subtileren Imponderabilien, ja zu den rein geistigen Kräften in directer oder indirecter Beziehung steht, erhellt einerseits aus seiner Bedeutung für die physiologischen Erscheinungen des Geschmacks, des Geruchs, wie für die Schall- und Lichterscheinungen, vermöge welcher ein galvanischer Strom auf der Zunge einen theils alkalischen, theils sauren Geschmack, in der Nase einen Reiz zum Niesen, im Ohr ein eigenthümliches Summen und Klingen, im Auge Licht- und Farbenerscheinungen, ja auch ohne unmittelbare Einwirkung mehr oder minder intensive Affectionen der Sinne, z. B. durch Verbrennung von Kohlenstückchen ein dem Sonnenlicht ähnliches Licht zu erzeugen vermag; andererseits ergiebt es sich aus der wichtigen Rolle, die der Galvanismus bei der gesammten Nerven- und Muskelthätigkeit der Thiere und dadurch indirect auch bei den rein geistigen Functionen des menschlichen Empfindens, Denkens und Wollens spielt, dergestalt, daß der Galvanismus als der thätigste unter den Factoren erscheint, durch welche der Geist seinen Verkehr mit der materiellen Außenwelt bewirkt, sei es, daß er als Empfindung in den sensiblen Nerven galvanische Bewegungen auf sich wirken läßt, oder als Wille in den motorischen Nerven selbst solche Bewegungen erzeugt. Alles dies, so wie umgekehrt die Thatsache, daß die unmittelbare Wirkung des galvanischen Stromes auf die Materie nicht eine bindende, sondern eine zersetzende, eine ihre Beharrlichkeit und Widerstandsfähigkeit brechende, sie dem Geist zugänglicher machende ist, berechtigt also dazu, dem Galvanismus diejenige Stellung unter den Kräften der mittleren Gruppe zu geben, die wir ihm gegeben haben, und mithin in ihm eine Uebergangsstufe zu den Kräften der dritten Gruppe zu erblicken.

c. Repulsive Naturkräfte.

Als Kräfte der dritten Gruppe haben wir oben bereits die Agentien der specifisch-sensualen Erscheinungen bezeichnet. Der ihnen gemeinsame Charakter besteht also darin, daß sie das, was sie sind, nur durch Mitthätigkeit eines sie in sich reflectirenden Subjects sind: Denn die Wärme ist Wärme nur für das durch sie afficirte Gefühl, der Geschmack nur Geschmack für Zunge und Gaumen, der Geruch nur Geruch für die Nase, und ebenso der Schall nur Schall für das Ohr, das Licht nur Licht für das Auge. Damit wird natürlich nicht behauptet, daß diese Erscheinungen an und für sich nichts seien, auch nicht geleugnet, daß zwischen ihnen auch objective Unterschiede bestehen, sondern es ist damit nur gemeint, daß sie als Wärme, Geschmack, Geruch u. s. w. nicht allein, sondern nur in Wechselbeziehung mit den ihnen entsprechenden Organen eines sie auf sich beziehenden psychisch thätigen Subjects wirken; und dies ist es, weßhalb sie unter den physischen Kräften überhaupt zu den rein geistigen Erscheinungen die nächste, dagegen zu der Materie als solcher die fernste Stellung erhalten müssen.

Von Seiten ihrer objectiven Beschaffenheit haben diese Erscheinungen das Gemeinsame, daß sie sämmtlich auf Schwingungen, d. i. auf oscillirenden Bewegungen beruhen, welche sich von irgend einem Punkte des Raumes aus in Strahlen oder sich erweiternden Kugeloberflächen nach allen Richtungen ausbreiten, mithin den der Anziehungskraft folgenden Bewegungen geradezu entgegengesetzt sind und daher als Wirkungen einer der Attraction diametral entgegenwirkenden Kraft, der sogenannten Repulsion, angesehen werden. An und für sich selbst unterscheiden sich diese Schwingungen theils durch hre Lage, d. i. durch die Richtung der oscillirenden Bewegung in Vergleich mit der Richtung des schwingenden Körpers (Transversal- und Longitudinalschwingungen), theils durch ihre Geschwindigkeit, d. i. durch die Zahl der in einem bestimmten Zeittheil Statt findenden Schwingungen, und diese Unterschiede sind ihrerseits wieder durch die größere oder geringere Dichtigkeit und Elasticität der substantiellen Medien, innerhalb welcher sie sich fortpflanzen, bedingt.

Als Bewegungen, die von irgend einem attractiven Mittelpunkte aus allseitig in den unendlichen Raum hinausstreben, können sie

ihren Grund nur in einer Substanz haben, die so subtil und leicht ist, daß ihre kleinsten Theilchen durch die Attractionskraft eines solchen Mittelpunktes nur in so geringem Grade angezogen werden, daß sie, wenn sie sich zugleich mit dichteren und schwereren Stoffen im Bereich der Anziehungskraft befinden, von diesen aus ihren Räumen verdrängt und immer weiter nach der Peripherie getrieben werden, mithin, während diese dem Mittelpunkte zustreben oder fallen, selbst sich von demselben entfernen oder steigen und hiedurch den Schein erwecken, als verhielte sich der Mittelpunkt gegen sie gar nicht attractiv, sondern nur repulsiv. Daß es eine so äußerst feine und flüchtige Substanz als Substrat der als Schall, Wärme, Licht ꝛc. sich darstellenden Bewegungen geben muß, und daß dies auch die Naturforscher zugeben, indem selbst diejenigen, welche vom Aether nichts wissen wollen, doch die Annahme einer unendlich verdünnten Luft für unvermeidlich halten und alle Functionen, die man sonst dem Aether beilegt, dieser zuschreiben, also eigentlich nicht an der Sache, sondern (ohne triftigen Grund) nur an dem Namen Anstoß nehmen, ist bereits oben erwähnt worden. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß die Existenz einer derartigen Substanz nur eine nothwendige Consequenz der mit der Entfernung vom attractiven Mittelpunkt abnehmenden Schwere und des Mariotte'schen Gesetzes ist, nach welchem die Dichtigkeit der Luft dem Drucke der Atmosphäre proportional ist, also mit zunehmender Höhe abnimmt; denn hieraus folgt, daß sie in einer gewissen Höhe, wo sich die Anziehungskraft der Erde mit der Anziehungskraft irgend eines anderen Weltkörpers, namentlich der Sonne, im Gleichgewicht befindet, gleich Null, und in noch weiterer Entfernung unter Null, also eine Minus-Dichtigkeit, folglich eine Plus-Flüchtigkeit sein muß. Läßt sich also an der Existenz einer jenseits des Nullpunktes der Schwere mit zunehmender Höhe fort und fort an Leichtigkeit zunehmenden Substanz nicht zweifeln und ist es zweckmäßig, für dieselbe zur Unterscheidung von der noch der Anziehung der Erde unterliegenden Luft den einmal üblichen Namen beizubehalten, so steht nichts entgegen, den Aether als diejenige Substanz anzusehen, welche für alle als Schwingungen auf die Sinne wirkenden Bewegungen als deren Substrat, oder richtiger als das sie bewirkende Agens, als ihr activer Pol gedacht werden muß.

In der Regel zwar zieht man den Aether nur bei der Erklärung der Lichtbewegungen zu Hülfe und glaubt die Bewegungen der Wärme, des Schalls u. s. w. entweder als Vibrationen ponderabler Stoffe oder als Bethätigungen selbstständiger imponderabler Substanzen, z. B. eines besonderen Wärmestoffs, eines magnetischen oder elektrischen Fluidums u. s. w. betrachten zu müssen. Von diesen Erklärungen ist aber die eine so unbefriedigend als die andere: denn einerseits läßt sich aus den der Schwerkraft unterliegenden Stoffen als solchen schlechterdings keine andere Bewegung ableiten, als diejenige, vermöge welcher sie dem sie anziehenden Mittelpunkte zustreben; andererseits ist die Annahme von ursprünglich und specifisch verschiedenen Imponderabilien eine durchaus willkürliche Hypothese, deren es um so weniger bedarf, als alle Verschiedenheit der vibrirenden Bewegungen lediglich aus dem Zusammenwirken des Aethers mit den mehr oder minder der Schwerkraft unterliegenden Stoffen zu erklären ist.

Als die flüchtigste aller Substanzen muß sich nämlich der Aether nothwendig im gesammten Weltraum verbreiten und demzufolge auch die dichteren und dichtesten Stoffe durchdringen, d. h. die Zwischenräume ausfüllen, welche die Atome der Materie mehr oder minder weit von einander trennen und hiedurch ihre verschiedene Dichte oder specifische Schwere bewirken; ja wahrscheinlich steht er — d. h. irgend ein Quantum desselben — auch mit den Atomen selbst in einer untrennbaren Verbindung, bildet möglicherweise die jedem Atom eigene Sphäre oder intensive Potenz und bewirkt mit ihnen zusammen diejenige Verschiedenheit der Grundstoffe, die sich uns in den verschiedenen Atomgewichten, in ihrer specifischen Wärme, ihrem eigenthümlichen Geschmack, Duft, Klang und Licht darstellt. Aber wie dem auch sei; jedenfalls existirt kein noch fester Stoff, in welchem nicht zwischen den Atomen auch Aethertheilchen gegenwärtig sind. Diese Aethertheilchen müssen sich aber nothwendig stets und überall in einer zwischen den attractiven Mittelpunkten der Weltkörper hin- und hereilenden Bewegung befinden, weil sie ihrer Natur gemäß von diesen Mittelpunkten weg in den unendlichen Raum hinausstreben, hiebei nothwendig auf andere attractive Mittelpunkte stoßen, und, so oft sich dies wiederholt, fort und fort die Flucht von Centrum zu Centrum erneuern müssen.

Bei diesen Bewegungen haben die Aetherteilchen nothwendig substantiellerfüllte Räume von sehr verschiedener Dichtigkeit zu durcheilen und demzufolge müssen theils die verschiedenen Stoffe in verschiedenen Graden von ihnen sollicitirt und agitirt, theils ihre eigenen Bewegungen in verschiedenen Graden gehemmt, geschwächt, abgelenkt, gebrochen oder sonstwie modificirt werden. Selbstverständlich erfahren sie die stärkste Gegenwirkung in den festen Stoffen, welche sich nach dem Gesetz der Schwere am nächsten um die attractiven Centra lagern, eine schwächere in den flüssigen und gasförmigen und die geringste in den Schichten des reinen Aethers selbst. Hieraus erklären sich die wesentlichsten der Unterschiede, welche zwischen den verschiedenen Erscheinungen, die als Schwingungen auf die Sinne wirken, Statt finden, denn nach den Ergebnissen der physikalischen und physiologischen Untersuchungen lassen sich dieselben im Allgemeinen folgendermaßen bestimmen.

Die Erscheinungen, welche durch den Tastsinn empfunden werden, wurzeln in Aetherschwingungen, die mehr oder minder durch feste Stoffe gehemmt sind; die Geschmacks- und Geruchserscheinungen in solchen, die aus der Wechselwirkung des Aethers mit flüssigen oder dampfförmigen Stoffen resultiren; die Gehör- oder Schallerscheinungen in solchen, die aus der Sollicitation gasförmiger Substanzen hervorgehen; und endlich die Gesichts- oder Lichterscheinungen in solchen, die aus dem unmittelbaren Verkehr der Aetherteilchen mit Aethertheilchen entspringen. Alle diejenigen Erscheinungen aber, welche als Wärme empfunden werden, repräsentiren die Aetherschwingungen insofern, als dieselben durch Aufhebung und Ueberleitung der verschiedenen Aggregatzustände in einander alle diese Unterschiede zu indifferenziren und zu bloßen Gradunterschieden herabzusetzen vermögen; sie zeigen uns also dieselben Bewegungen, welche uns durch die sie specificirenden Sinne als Grad der Härte oder Weichheit, als Geschmack, Duft, Klang u. s. w. zur Wahrnehmung gebracht werden, von Seiten der ihnen allen gemeinsamen und sich nur graduell unterscheidenden Intensität, die sich in dem Maaße, wie sie das Volumen der Stoffe vergrößern, zu erkennen giebt.

Daß diese Bestimmungen mit der Art und Weise, wie sich die hier in Rede stehenden Erscheinungen im Großen und Ganzen

bethätigen, im Einklange sind, bedarf keines Beweises, denn die unmittelbare Beobachtung lehrt, daß der Tastsinn in den Substanzen nur das Feste, ihm Widerstand Leistende, der Geschmack nur das in Flüssigkeit sich Auflösende, der Geruch nur das Verdunstende, das Gehör nur das in Vibrationen der Luft sich fortpflanzende und das Gesicht nur die Reflexionen reiner Aetherschwingungen wahrnimmt, während der Wärmesinn an ihnen nur den Grad, in welchem sie gerade nach der Peripherie oder nach dem Centrum streben und hiedurch einerseits Ausdehnung, andererseits Zusammenziehung bewirken, also nur die allgemeine Resultante des Zusammenwirkens von Attraction und Repulsion ohne Rücksicht auf die verschiedenen Aggregatzustände der vom Aether agitirten und gegen ihn reagirenden Substanzen empfindet. Nun kommen freilich im Bereich jeder dieser Erscheinungen trotzdem Phänomene vor, die sich nicht ohne Weiteres aus jenen allgemeinen Bestimmungen erklären lassen; dies vermag jedoch die Gültigkeit derselben nicht zu erschüttern, denn es beruht dies lediglich darauf, daß wir nicht im Stande sind, bei jeder einzelnen Erscheinung alle dabei zusammenwirkenden Bedingungen zu erkennen und den Grad ihrer Einwirkung zu bemessen.

Bei dem allgemeinen Zusammenhange nämlich, in welchem sämmtliche einzelne Bewegungen mit einander stehen, müssen zu jedem Schwingungsact, von welcher Art er auch sei, nothwendig alle möglichen Agentien in irgend einem, wenn auch noch so minutiösen und verschwindenden Maaße beitragen; es werden daher bei den verschiedenen Schwingungen außer den beiden Factoren, welche den allgemeinen und specifischen Charakter derselben bestimmen, stets auch noch andere Agentien in stärkerem oder schwächerem Grade direct oder indirect mitwirken. Demgemäß tragen z. B. zur Modification der Geschmackserscheinungen, obschon sie zu solchen nur durch Vermittlung flüssiger Substanzen werden, auch feste und gasförmige Substanzen bei; Gehörserscheinungen werden, obschon die Fortpflanzung derselben auch innerhalb anderer Stoffe stets durch Luftwellen geschieht, auch durch die flüssigen und festen Stoffe, in welchen sie sich fortpflanzen, modificirt, und ebenso üben auch auf die Lichterscheinungen sämmtliche übrige Substanzen, innerhalb welcher die gegenseitige Erregung der Aetherstheilchen Statt findet, einen mit-

bestimmenden Einfluß. Streng genommen ist also jede sensuale Erscheinung ein Product unendlich vieler Factoren, aber unter diesen sind gleichwohl stets zwei als die Hauptfactoren anzusehen, einmal, weil sie die letzten abschließenden Glieder in dem sie herbeiführenden objectiven Processe sind, sodann, weil durch sie auch die Ueberleitung des Processes in das den Proceß fortbildende Subject bewirkt wird. Der ursprünglich active dieser beiden Hauptfactoren ist bei allen ohne Ausnahme der die gröberen Substanzen aus ihrer Trägheit und Passivität aufregende Aether; dagegen der andere, an sich passive, unter der Einwirkung des Aethers aber reactive Hauptfactor ist, wie gesagt, bei den Geschmacks- und Geruchserscheinungen stets eine tropfbare oder in Gasform übergehende, bei den Schallerscheinungen stets eine luftförmige, bei den Licht- und Farbenerscheinungen stets eine die Luft an Subtilität übertreffende, ätherartige Substanz. Aus dem Auseinanderwirken beider Factoren und dem verschiedenen Verhältniß zwischen der agirenden und reagirenden Substanz entstehen die verschiedenen Grade der Beweglichkeit oder Geschwindigkeit, durch die sich die verschiedenen Schwingungen von einander unterscheiden, und diesen entsprechen wieder die verschiedenen Grade der Empfindlichkeit, durch welche die verschiedenen Sinnesorgane für die Auffassung langsamerer oder rascherer Schwingungen befähigt werden. So entspricht z. B. den Schwingungen der die Schallerscheinungen bewirkenden Lusterschütterung, deren Geschwindigkeit nur so groß ist, daß ihrer nach Helmholtz und Desprez 33 bis 38,000 in der Secunde Statt finden können, die Sensibilität der Gehörsnerven, dagegen den Schwingungen der den Licht- und Farbenerscheinungen zum Grunde liegenden Aetherbewegung, deren Beweglichkeit eine so enorme ist, daß ihrer nach Unger 481 bis 764 Billionen in der Secunde Statt finden, die Reizbarkeit der Gesichtsnerven.

Durch die eigenthümliche Art und Weise, wie jedes der verschiedenen Sinnesorgane die Schwingungen, denen der Grad seiner Sensibilität entspricht, in sich aufnimmt und nach dem Gehirn fortpflanzt, werden die objectiven Unterschiede derselben, welche sämmtlich nur auf quantitativen Unterschieden einer größeren oder geringeren Beweglichkeit beruhen, in subjective und scheinbar specifische Unterschiede verwandelt, und hiedurch wird die Sublimirung und Ver-

geistigung, welche die materiellen Substanzen schon im objectiven Proceß der sensualen Erscheinungen erfahren, dergestalt potenzirt und vollendet, daß sie die Fähigkeit erhalten, mit den rein geistigen Bewegungen des Fühlens, Denkens und Wollens in unmittelbare Wechselbeziehung zu treten, ja auf dieselbe dergestalt zu wirken, daß das fühlende, denkende und wollende Subject die von ihnen empfangenen Eindrücke als Bewegungen seiner selbst aufzufassen und dadurch in den Objecten sich selbst wieder zu finden vermag.

Daß diese Transsubstantion oder Transformation nicht durch die physischen Kräfte allein bewirkt werden kann, sondern daß dazu auch die rein geistigen Kräfte mitwirken müssen, folgt schon aus der allgemeinen Erfahrung, daß überhaupt Uebergänge aus minder activen Zuständen in mehr active, z. B. aus dem festen in den flüssigen, aus diesem in den gasförmigen Zustand u. s. w., nur unter dem entscheidenden Einfluß solcher Agentien geschehen, welche selbst einen höheren Grad von Activität besitzen. Außerdem spricht dafür die Thatsache, daß selbst sehr starke Einwirkungen der sensualen Agentien auf die Sinnesorgane nicht zum Bewußtsein gelangen, wenn ihnen der Geist nicht seine Aufmerksamkeit schenkt, sondern sie, weil er gerade mit anderen Erscheinungen oder mit sich selbst beschäftigt ist, unbeachtet an sich vorübergehen läßt — was nicht möglich wäre, wenn sich das Subject den von außen kommenden sensualen Agentien gegenüber bloß passiv oder receptiv, und nicht auch activ oder repulsiv verhielte.

Zieht man nun in Erwägung, daß schon bei dem objectiven Proceß der sensualen Erscheinungen als dominirender Factor der Aether fungirt und daß auch dieser seinem Begriffe nach nichts Anderes als eine immaterielle, also dem Geist gleichartige Substanz ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß bei den repulsiven Bewegungen der Wärme, des Schalls, des Lichts u. s. w. der Geist eine ebenso prävalirende Rolle spielt, wie die Materie bei den attractiven Bewegungen der Gravitation, der Cohäsion und der chemischen Affinität, und daß mithin die repulsiven Kräfte auf der Stufenleiter der zwischen der Materie und dem Geist waltenden Naturkräfte mit demselben Rechte die höchste, wie die attractiven Kräfte die niedrigste Stufe einnehmen, während die neutralen Kräfte des Magnetismus,

der Elektricität und des Galvanismus in der Mitte zwischen beiden fungiren und von da aus ihre Wirksamkeit eben so sehr in das Gebiet der Materie, wie in das Reich des Geistes ausdehnen.

E. Gruppirung und Individuation der Substanz

Aus vorstehender Uebersicht erhellt, daß sich unter den verschiedenen Modificationen, deren die Substanz als Kraft wie als Stoff fähig ist, keine befindet, die von der anderen als wesentlich verschieden betrachtet werden müßte. Wie weit auch dieselben nach zwei einander entgegengesetzten Richtungen hin auseinander gehen und namentlich im übersinnlichen Gehalt der Geisteswelt einerseits und in dem handgreiflichen Bestande der materiellen Welt andererseits als völlig unvergleichbar und incommensurabel sich darstellen mögen, es besteht dennoch zwischen ihnen nirgends eine sie wirklich von einander trennende Lücke, vielmehr bilden sie zusammen eine einzige, stetig zusammenhängende Reihe von Abstufungen, welche die äußersten Pole mit einander verknüpfen und deren Unterschiede lediglich auf den verschiedenen Größenverhältnissen beruhen, nach welchen in ihnen Kraft und Stoff, Activität und Passivität, Leichtbeweglichkeit und Schwerbeweglichkeit verbunden sind.

Demgemäß läßt sich dann auch das eigentliche Wesen aller scheinbar noch so verschiedenen Substanzen auf Eigenschaften von generellem Charakter und das Wesen dieser wieder auf eine und dieselbe Urqualität, die Qualität des Seins zurückführen und nur aus dieser sich wirklich begreifen. Man lese in irgend einem chemischen Werk die Beschreibung der verschiedenen Stoffe und man wird dies bestätigt finden. Es kann auch gar nicht anders sein. Sobald wir irgend einer Substanz gegenüber die Frage aufwerfen, was dieselbe eigentlich sei, können wir uns dieselbe nur dadurch beantworten, daß wir sie uns in eine Anzahl von Eigenschaften auflösen; und wie unendlich mannigfaltig auch die Eigenschaften sind, die wir an ihnen entdecken, sie lassen sich schließlich doch sämmtlich unter jene drei Kategorien subsumiren, die wir oben an der Qualität des Seins überhaupt unterscheiden mußten, nämlich als Eigenschaften der Intensität, der Extensität und der die Extensität und Intensität constructiv zusammenfassenden Gestaltung, oder, wie wir auch sagen

können, als Eigenschaften des substantiellen Inhalts, des quantitativen Umfangs und der Inhalt und Umfang in sich vereinigenden Form. Sie sind daher auch dem Wesen nach mit diesen identisch und unterscheiden sich von demselben nur dadurch, daß es sich bei ihnen immer nur um einen endlichen Inhalt, einen begränzten Umfang und eine bestimmte Form handelt und daß sie demzufolge die ganz und voll beisammen seienden und urbildlichen Qualitäten des unendlichen Seins nur sporadisch und nachbildlich, aber eben dadurch auch in wirklich erfaßbarer und concreter Weise zur Erscheinung bringen.

Erst in und mit den Substanzen offenbart sich uns daher die Intensität, Extensität und Urbildlichkeit des universellen Seins in seiner unerschöpflichen Fülle und Mannigfaltigkeit. Vor Allem gilt dies von der Intensität, denn erst im Gebiet der Einzelerscheinungen tritt dieselbe für uns aus dem Dunkel ihrer absoluten Innerlichkeit und Einerleiheit heraus und legt sich zu einer Substantialität von verschiedenen Graden der Activität und Passivität auseinander, so daß sie sich uns bald als prävalirende Geistigkeit, bald als überwiegende Materialität, bald als zwischen beiden vermittelnde Sensualität in allen den unter diese Kategorien fallenden Eigenschaften, wie Schwere, Festigkeit, Flüssigkeit, Gasförmigkeit, Duft, Klang, Wärme, Licht, Farbe &c. darzustellen vermag. In Betreff der Extensität ist dies nicht in gleichem Grade der Fall, weil wir uns, wie es in der reinen Mathematik geschieht, die verschiedensten Größen auch in abstracto vorzustellen vermögen. Aber es darf hiebei nicht vergessen werden, daß wir niemals zu dieser abstracten Vorstellungsweise gekommen sein würden, wenn uns nicht durch die sich gegenseitig von einander abgränzenden Substanzen zuerst die Denkbarkeit begränzter Größen zum Bewußtsein gebracht wäre. Noch weniger hätten die im allgemeinen Sein der Möglichkeit nach bereits vorhandenen Formen ohne Mitwirkung von Substanzen aus ihrer Idealität in die Realität heraustreten können. Zwar ist die Form an sich auch noch in der Erscheinungswelt insofern etwas Ideales, als sie stets nur aus Punkten, Linien und Flächen besteht, welche nicht selbst Substanzen, sondern nur Gränzen zwischen Substanzen sind; aber gerade weil dem so ist, vermag sie nur dadurch zur An-

schauung zu gelangen, daß sich eben da, wo dies der Fall sein soll, unterscheidbare Substanzen von einander abgränzen. In diesem Betracht läßt sich die Form geradezu als diejenige Eigenschaft der Einzelsubstanzen bezeichnen, die erst in und mit deren Entstehung selbst entsteht. Aber mit demselben Rechte läßt sich auch sagen, daß erst die Form es ist, welche die Einzeldinge zu solchen macht. Eine Pflanze z. B. ist eine Pflanze nur vermöge ihrer bestimmten Form, oder genauer, vermöge der Reihenfolge von Formen, welche zusammengenommen ihr Sein und Leben ausmachen. Die Form ist daher diejenige Qualität, in und mit welcher das von ihr umgränzte und dadurch in sich abgeschlossene Quale zum Quid wird, durch welche also diejenigen Eigenschaften der Intensität und Extensität, des Inhalts und Volumens, welche als solche nur verschwimmende Wellen der Universalbewegung sind, zur Totalität zusammengefaßt und mit dem Charakter selbstständiger Einzelwesen ausgestattet werden.

Darin, daß auch die Substanz ihrem eigentlichen Wesen nach nur Form ist, liegt ein neuer Beleg dafür, daß das Sein überhaupt in nichts Anderem als einer ewigen Bewegung und einem beständigen Formenwechsel besteht und daß das substantielle Sein als das Sein in der dispositiven Form schon seinem Begriff nach nichts schlechthin Einfaches, sondern stets eine Verbindung von Kraft und Stoff nach unendlich verschiedenen Mischungsverhältnissen ist.

Ob diejenigen Verbindungen, deren Unterschiede in der obigen Uebersicht angedeutet sind, von jeher bestanden oder sich erst successiv aus einer ursprünglich völlig unterschiedslosen Ur- und Gesammtsubstanz entwickelt haben, läßt sich natürlich auf empirischem Wege nicht entscheiden: denn wie weit wir auch auf Grund astronomischer, geologischer und paläontologischer Forschungen die Daseinsformen rückwärts zu verfolgen vermögen, es ist von der schlechthin anfangslosen Ewigkeit doch immer nur ein verschwindend kleiner Theil. Aus den bisherigen Ergebnissen dieser Forschungen läßt sich jedoch so viel erkennen, daß den gegenwärtigen Formen solche von minder entwickeltem und durchgebildetem Charakter vorausgegangen sind und daß zwischen diesen und jenen — obschon sie im Großen und Ganzen gewissen allgemeinen Urtypen treu geblieben sind — doch immerhin so beträchtliche Differenzen bestehen, daß sie einerseits auf eine unermeßlich

lange Entwicklungszeit, andererseits auf gewaltige Umwälzungen schließen lassen. Da nun auch die Beobachtung derjenigen Einzelwesen, deren Entwicklung wir wenigstens von ihrer Erzeugung bis zu ihrem Tode ihrem ganzen Verlauf nach zu verfolgen vermögen, stets zu der Erkenntniß führt, daß die Entwicklung stets von minder zu mehr entwickelten, d. i. von möglichst einfachen zu differenzirteren Formen fortschreitet, so läßt sich hierauf der Schluß gründen, daß auch die großen kosmischen Formen der Substanz aus einer möglichst einfachen Urform hervorgegangen sind, und demgemäß haben schon die kosmogonischen Mythen des Alterthums die Welt bald aus der rohen und ungeschiedenen Masse eines Chaos, bald aus einem Alles in sich bergenden Dunkel oder Alles in sich verschlingenden Lichtmeer, bald aus einem noch unausgebrüteten Weltei ꝛc. hervorgehen lassen, und noch in neuerer Zeit haben bekanntlich Kant und Laplace in wissenschaftlicher Weise die im gegenwärtigen Weltsystem sich darstellende Massenvertheilung aus einer ursprünglich gleichmäßigen Zerstreuung der Weltsubstanz und einer dieselbe in Bewegung setzenden Kraft abzuleiten gesucht, während man in neuester Zeit geneigt gewesen ist, entweder vom materialistischen Standpunkt Alles auf den Bestand der chemisch unzerlegbaren Grundstoffe sammt den als Eigenschaften ihnen anhaftenden Kräften, oder vom idealistischen Standpunkt auf eine den Stoff aus sich heraus schaffende und ordnende Urkraft rein geistigen oder naturartigen Charakters zurückzuführen.

Unleugbar liegt allen diesen Vorstellungen eine richtige Idee zum Grunde, nur hat man sich dabei die eigentliche Bedeutung und das wechselseitige Verhältniß der dabei in Betracht kommenden Begriffe nicht mit voller Klarheit zum Bewußtsein gebracht, namentlich sich nicht klar gemacht, daß sich die Bewegung, ohne die man doch nicht auszukommen vermag, schlechterdings nur aus sich selbst erklären läßt und daher nothwendig als ewig gedacht werden muß; daß mithin der zur Erklärung der gegenwärtigen Zustände angenommene Urzustand einer völlig gleichmäßigen Stoffvertheilung, weil ein solcher völlig bewegungslos sein müßte, niemals in der Wirklichkeit, sondern nur in der Möglichkeit bestanden haben kann, ferner, daß Kraft und Materie in solchem Gegensatze zu einander

stehen, daß niemals die eine schlechthin **ohne** die andere, mithin auch nicht die eine als der anderen Schöpferin oder Urheberin zu denken ist. Will man also das Wahre, was in dieser Ansicht liegt, von seinen Irrthümern befreien, so wird man zwar aus empirischen, wie aus rationalen Gründen annehmen dürfen, daß die Form und Anordnung des substantiellen Seins eine um so einfachere und gleichartigere gewesen ist, je tiefer sie in die Vergangenheit zurückfällt, aber gleichzeitig sich sagen müssen, daß ein Bestand vollkommener Einfachheit und Gleichartigkeit nicht in einen Moment der wirklichen Entwicklung, sondern nur in das asymptotische Gebiet der Möglichkeit, also nicht in das Sein als Substanz, sondern nur in das Sein als Qualität fallen kann, und daß ein solcher hier, jenachdem man ihn sich als Einheit im strengsten Sinne oder nur als gleichmäßige Ausbreitung und Anordnung denkt, entweder der intensiven oder extensiven Form des qualitativen Seins entsprechen muß. Es bestätigt sich hier abermals, daß wir durch jeden Versuch, uns substantielle Erscheinungen principiell erklären zu wollen, in das Gebiet des qualitativen Seins zurückgetrieben werden.

Halten wir uns hier an die in der wirklichen Welt vorkommenden Formen der Substanz, so finden wir — gleichviel, ob wir unseren Blick auf die makrokosmischen oder mikrokosmischen, auf die Universal- oder Individualgebilde richten — durchweg eine Gruppirung und Anordnung, die im Wesentlichen den oben besprochenen Abstufungen und Combinationen analog ist.

In Betreff des **Makrokosmos** bedarf es keines weiteren Nachweises, denn es ist bekannt, daß sich innerhalb des unermeßlichen Weltraumes eine unzählbare Menge von kugelförmigen Räumen oder Sphären unterscheiden lassen, die, wie in ihren Abständen, Größenverhältnissen, Bewegungsformen und sonstigen Beziehungen zu einander, so auch rücksichtlich der Lagerung der in ihnen selbst enthaltenen Substanzen im Großen und Ganzen durchaus von dem Gravitationsgesetz beherrscht sind. Insbesondere wissen wir von der Sphäre, in der wir selbst leben, daß sich um die Mitte derselben zu unterst die schwersten, dichtesten und festesten Stoffe lagern und sodann über ihnen sich zunächst die flüssigen, sodann die gasförmigen und endlich diejenigen subtilsten und flüchtigsten aller Substanzen

ausbreiten, die mit dem Namen Aether bezeichnet werden und in ihrer Gesammtheit das unendliche Aethermeer bilden, in welchem die einzelnen Weltkörper mit ihren Sphären sich bewegen. Diese Sonderung des substantiellen Inhalts der irdischen Sphäre in Regionen von festem, flüssigem, luftförmigem und ätherartigem Aggregatzustande ist zwar nicht eine so schroffe, daß sie eine gegenseitige Exclusion der verschiedenartigen Substanzen zur Folge hätte, vielmehr sind in jeder Region Substanzen jeder Art vorhanden, und da vorzugsweise die beweglichen Substanzen die Fähigkeit besitzen, sich in die Zwischenräume zwischen den Moleculen der minder beweglichen Substanzen einzudrängen, so muß insbesondere vom Aether angenommen werden, daß ausnahmslos alle Stoffe, auch die festesten, von ihm durchdrungen sind. Gleichwohl ist das Vorherrschen irgend eines der genannten Aggregatzustände in den verschiedenen Regionen so entschieden und augenscheinlich, daß dadurch die Abstufungen nach dem Plus oder Minus ihrer Activität und Passivität, also ganz der hier aufgestellten Theorie gemäß, klar und bestimmt von einander abgegränzt erscheinen. Eine Differenz von dem oben deducirten System der Substanzen zeigt die makrokosmische Schichtung derselben nur insofern, als sie uns nirgends eine Region rein geistiger Substanzen bemerken läßt. Dies hat aber einfach darin seinen Grund, daß sich das substantielle Substrat der geistigen Bewegung überhaupt unserer äußeren Anschauung entzieht und schlechterdings nur auf dem Wege des innerlichen Selbstbewußtseins zu erfassen ist. Folgt daraus, daß die Existenz eines Geistes auch außerhalb der menschlichen Subjectivität etwas schlechthin Unannehmbares ist? Keineswegs. Weiß doch jedes Subject unmittelbar nur von seinem eignen, individuellen Geist und gelangt zur Anerkennung einer auch in anderen Subjecten vorhandenen Geistesthätigkeit überhaupt nur auf dem indirecten Wege der Verständigung. Liegt aber in den Fragen, die der Mensch beobachtend und experimentirend auch an die außermenschliche Natur richtet, und in den Antworten, die sie ihm auf diese Frage giebt nicht ebenfalls eine Verständigung? Und würde er die Antworten der Natur zu begreifen vermögen, wenn sie nicht etwas in sich enthielten, was seinem innersten Wesen nach seinem erkennenden Geiste gleichartig ist? — Diese einfache Erwägung genügt, außer Zweifel

zu stellen, daß auch die scheinbar geistlose Natur in ihrem ganzen Umfang von einem unserem eigenen Geist urverwandten Geist durchdrungen sein muß, und wenn dem so ist, wird es kaum noch als eine allzukühne Hypothese erscheinen, wenn wir annehmen, daß sich im Bereich jener subtilsten Substanzen, die unter dem Namen Aether zusammengefaßt werden, auch solche befinden, die sich als die substantiellen Substrate der auch den Makrokosmos durchwaltenden Vernunft und der zwischen dem Universalgeist des Kosmos und den ihn reflectirenden Individualgeistern bestehenden Wechselbeziehungen ansehen lassen.

Zu analogen Resultaten gelangen wir, wenn wir unsere Blicke auf die mikrokosmischen Erscheinungen oder Individuen richten. Schon aus dem Namen „Mikrokosmos" geht hervor, daß zwischen ihm und dem Makrokosmos eine Analogie bestehen muß, daß das Individuum nichts anderes als eine Welt im Kleinen und Feinen, gleichsam ein zugleich concentrirter und sublimirter Kosmos ist. Das dem Sein innewohnende Bestreben, sich zu individualisiren folgt unmittelbar daraus, daß das Sein Selbstbewegung ist, daß es also in jedem einzelnen Acte desselben stets und nothwendig nicht bloß Actum, sondern in gewissem Grade auch Agens ist, mithin in diesem einzelnen Actum sich selbst wiederfindet und es mit seinem Selbst identificirt und vereinigt, hiemit zugleich aber sich schärfer von allen übrigen Acten der Universalbewegung unterscheidet und sich ihnen als ein mehr oder minder in sich abgeschlossenes Ganzes gegenüberstellt. In einem, wenn auch noch so geringen Grade muß dieses Streben, sich zu concentriren, schlechthin in jedem Partikelchen des Seins, in jedem Moment der Selbstbewegung vorhanden sein, und wir haben uns daher das Sein insofern als den Inbegriff einer unendlichen Masse von mehr oder minder selbstständigen, für sich bestehenden Monaden oder Atomen zu denken. Sofern sich aber diese Monaden trotz ihrer Singularität doch dem Strom der Universalbewegung nicht entziehen können und in dieser Universalbewegung ein Wechsel von vorherrschend activen und vorherrschend passiven Momenten Statt findet und sich hienach das Sein in Regionen von überwiegend immateriellem und überwiegend materiellem Charakter sondert, so kann auch die Individualitätsfähigkeit nicht in allen

Monaden dieselbe sein, sondern nur in denjenigen sich in höherem Grade geltend machen, in welchen das active und passive Moment einander mehr oder weniger äquivalent sind, in denjenigen dagegen, in welchen entweder die Activität oder die Passivität allzusehr herrscht, entweder der Universalbewegung oder der einzelnen Selbstbewegung einer stärkeren Monade anheimfallen.

Daher bewegen sich die vollkommensten Individualgebilde, so weit unsere Erfahrung reicht, entschieden in derjenigen Zwischenregion, welche zwischen der vorherrschend materiellen Schicht der festen Erdmasse und der vorherrschend immateriellen Schicht des Aethers in der Mitte liegt, d. i. im Bereich des Wassers und der atmosphärischen Luft, weil nur in dieser Sphäre die Plus- und Minussubstanzen sich dergestalt paralysiren, daß es der Monade möglich ist, sich dem allgemeinen Strome gegenüber nicht nur zu behaupten, sondern sich aus ihm und aus den benachbarten Regionen die ihr zumeist zusagenden Substanzen anzueignen.

Die eigentlichen Individualgebilde sind daher die Organismen, d. h. Einzelbildungen, in denen ein monadisches Agens einen solchen Grad von Activität besitzt, daß es eine Anzahl passiver Substanzen mit sich zu vereinigen, dieselben seiner Natur gemäß zu bewegen und sich demgemäß als eine sich um ihr eigenes Centrum bewegende Combination von Subjectivität und Objectivität zu bethätigen vermag. In soweit sind die Organismen einander gleich. Woraus läßt sich nun ihre Verschiedenheit ableiten? Zum Theil wohl auch aus äußeren Umständen, z. B. aus ihrer Lage im Raum, aus der Beschaffenheit ihrer Umgebung, aus zeitlichen Verhältnissen rc. Aber der tiefer liegende Grund darf nur in ihnen selbst gesucht werden, und hier kann derselbe in nichts Anderem bestehen, als in den verschiedenen Graden der Activität, welche das ihre Bildung beherrschende Agens den es umgebenden Substanzen gegenüber besitzt. Nun fallen aber die verschiedenen Grade der Activität mit den Hauptabstufungen der Beweglichkeit zusammen, nach welchen sich die Substanzen von vorherrschend flüssigem, gasförmigem und ätherartigem Aggregatzustande unterscheiden. Mithin werden diesen Abstufungen auch die Hauptstufen der Individualgebilde entsprechen müssen, also ihr Rang auf der Stufenleiter der Einzelwesen davon abhängen, ob die

bewegende Kraft des ihre Organisation regelnden Agens der Beweglichkeit des Wassers, der Luft oder des Aethers homogen ist. Die Thatsachen bestätigen dies.

Die Organismen, deren bewegende Kraft sich im Allgemeinen nicht über die Beweglichkeit des Wassers erhebt, sind die Pflanzen; diejenigen hingegen, welche mit der Agilität der Luft ausgestattet sind, sind die Thiere; und endlich diejenigen, welche das belebende Princip des Aethers in sich tragen, sind die Menschen. Pflanzen, Thiere und Menschen sind also im Bereich der Individuen die Repräsentanten derselben Mischungsverhältnisse von activen und passiven Substanzen wie im Bereich der Elemente die Regionen des Wassers, der Luft und des Aethers; sie unterscheiden sich von denselben nur dadurch, daß sie nicht als bloße Bestandtheile und Momente im Universum aufgehen, sondern sich in demselben zu mehr oder minder selbstständigen Mikrokosmen gestalten. Die zwischen ihnen bestehenden charakteristischen Unterschiede aber, möge man sie in stofflicher, formeller oder vitaler Beziehung betrachten, entsprechen durchaus den Unterschieden, durch welche sich die genannten Elemente von einander unterscheiden.

Die Hauptunterschiede zwischen den Pflanzen und Thieren bestehen in Folgendem:

1) Die Pflanzen vermögen sich, wie das Wasser als solches (d. h. in tropfbar flüssigem Zustande), nur zum Theil über den Boden zu erheben und sich von dem Schooß der Erde nicht wirklich loszureißen. Sie besitzen daher der soliden Erdmasse gegenüber kein größeres Maaß der Beweglichkeit und Spontaneität als der aufsprudelnde Quell. — Die Thiere hingegen gleichen in dieser Beziehung der Luft. Sie sind wie diese nicht mit irgend einem Theil ihrer Erscheinung an einen bestimmten Punkt des Bodens gefesselt, sondern vermögen sich frei über denselben hinzubewegen und den continuirlichen Zusammenhang mit der Erde zu lösen. Einzelne scheinbare und wirkliche Abweichungen, wie die Bewegung der Sporen im Wasser einerseits und die im Boden wurzelnden Korallen andererseits, können die Gültigkeit dieser Hauptunterschiede nicht aufheben.

2) Der Lebensproceß der Pflanzen wird vorzugsweise durch das Wasser, der Lebensproceß der Thiere hauptsächlich durch die Luft

vermittelt. Die Grundbedingung für die Existenz der Pflanzen ist die Endosmose, d. i. die Aufnahme der in der Erde oder in der Luft enthaltenen Flüssigkeit vermittelst der Zellmembranen, die Transsubstantiation der in ihnen aufgelöst enthaltenen anorganischen Stoffe, wie Kohlensäure, Wasserstoff, Sauerstoff u. s. w. in organische, namentlich vegetabilische Stoffe, wie Zuckerstoff, Stärkemehl u. s. w. und endlich die Wiederausdunstung der nicht verbrauchten Flüssigkeit durch die Blätter. Allerdings kann die Pflanze auch der Luft, der Wärme, des Lichts nicht entbehren, aber sie haben für sie in Vergleich mit dem Wasser doch nur eine untergeordnete Bedeutung, sie wirken auf sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar, d. h. durch die Wirkung, die sie als solche auf die Flüssigkeit in der Pflanze ausüben. — Die Grundbedingung für die Existenz der Thiere hingegen ist die Luft; der Athmungsproceß ist ihr eigentlicher Lebensproceß. Auch die Pflanze respirirt; aber nur um desto mehr Flüssigkeit aufsaugen zu können. Umgekehrt nimmt auch das Thier Flüssigkeiten und Kohlenstoffe in sich auf, aber nur um fortdauernd athmen zu können. Bei der Pflanze erscheint der vegetative Ernährungsproceß als Zweck, die Respiration nur als Mittel; beim Thier ist umgekehrt die Aufnahme von Nahrungsmitteln nur das Mittel, dagegen die Respiration, d. i. der mehr oder minder unmittelbare Verkehr mit der freien Luft, der Zweck. Je unvollkommener daher bei einem Thier die Respirationsorgane, um so unvollkommener das Thier selbst; je vollkommener das Thier, um so vollkommener die Respiration. Dasselbe läßt sich von den Ernährungsorganen nicht behaupten; die Ausbildung dieser steht vielmehr mit der Dignität des Thieres im umgekehrten Verhältniß. Je mehr im thierischen Körper die Nahrungsorgane über alle übrigen Organe dominiren, um so niedriger steht das Thier; die niedrigsten Thiere sind die, welche fast nichts als Magensäcke zu sein scheinen.

3) Die ursprünglichsten und wesentlichsten unter den chemischen Bestandtheilen der Pflanze sind dieselben wie die des Wassers, nämlich Wasserstoff und Sauerstoff, und zwar sind sie in der Pflanze auch nach demselben Verhältniß wie im Wasser, nämlich im Verhältniß von 1:8, mit einander verbunden. Stickstoff ist in den Pflanzen verhältnißmäßig nur wenig enthalten, und zwar nur in

Verbindung mit Wasserstoff als Ammoniak, steht also zur Pflanze nur in mittelbarem Verhältniß; Kohlenstoff findet sich in ihr zwar in bedeutender Quantität, aber nur in Verbindung mit Sauerstoff als Kohlensäure, hat mithin zu ihr ebenfalls nur eine indirecte Beziehung. — Im thierischen Körper hingegen dominiren, wie in der Luft der Stickstoff, die stickstoffhaltigen Substanzen, namentlich Eiweiß, Käsestoff, Fibrin, welche die wesentlichsten Bestandtheile des Fleisches und des Blutes ausmachen und daher auch die blutbildenden Stoffe genannt werden. Die Qualität des Stickstoffes ist im thierischen Körper wie in der atmosphärischen Luft mehr oder minder constant; die Quantität des Sauerstoffes und Kohlenstoffs hingegen erleidet in beiden einen Wechsel des Verhältnisses, indem durch den Athmungsproceß Luft und Blut einerseits eine Verminderung an Sauerstoff und eine Vermehrung an Kohlenstoff, andererseits eine Verminderung an Kohlenstoff und eine Vermehrung an Sauerstoff erleiden.

4) Wie das Wasser die Vermittlung bildet zwischen dem festen Stoff und der Luft, d. h. jenen in sich auflöst und so indirect im Verdunsten der Luft mittheilt, so bilden auch die Pflanzen die Vermittler zwischen den anorganischen Stoffen der Erde und den höher organisirten Stoffen des Thierkörpers, d. h. sie lösen die anorganischen Stoffe in vegetabilische auf und machen sie dadurch fähig, in den Thierkörper überzugehen und sich hier in thierische Stoffe zu verwandeln. Das Wasser ist der Nahrungsstoffbereiter für die Luft, die Pflanze für das Thier. — Der thierische Körper hingegen fungirt in ähnlicher Weise für den menschlichen Geist, wie die Luft für den Aether. Wie sich in der Luft durch Oxydation die festeren Substanzen zu Duft, Klang, Wärme, Licht, kurz zu zwar noch sämmtlich wahrnehmbaren, aber doch schon unwägbaren und daher schon vorherrschend immateriellen Substanzen verflüchtigen, so werden im thierischen Körper die gröberen Nahrungsstoffe zunächst zu den feineren Substanzen der Empfindungs-, Denk- und Willensorgane, den Leitern und Trägern von Duft, Klang, Wärme und Licht, und in und mit diesen unter gewissen Bedingungen zuletzt zu den wirklich geistigen Empfindungen, Gedanken und Bestrebungen sublimirt. Hiebei ist aber nicht nur dort, sondern auch hier die Luft das eigentliche Hervorbringende. Denn in und mit dem Athmen nimmt der Körper

stets neuen Sauerstoff auf, der, wie er mit den Kohlenstoffen des Blutes in Verbindung tritt, dieselben verbrennt, hiedurch die thierische Wärme, die Bewegung und überhaupt denjenigen Stoffwechsel erzeugt, aus dem auch die Bildung der feineren und feinsten Organe hervorgeht. Weil dies Alles mehr oder minder vollkommen schon im thierischen Körper vorgeht, müssen nothwendig sämmtliche Thiere, auch die niedrigsten, schon irgend eine, wenn auch noch so geringe Anlage zu geistiger Bethätigung haben.

Aus allem diesem geht hervor, daß wirklich die charakteristischen und wesentlichen Unterschiede zwischen Pflanzen und Thieren dem Unterschied zwischen Wasser und Luft entsprechen, und daß es daher gerechtfertigt ist, jene als Einzelgebilde zu betrachten, in denen das dominirende Agens die Activität des Wassers besitzt, diese dagegen als Individuen anzusehen, deren Agens mit der Activität der Luft ausgestattet ist.

Als drittes und höchstes Individuum schließt sich ihnen der Mensch an, der wie die Pflanze die anorganische, das Thier die vegetabilische, so seinerseits die animalische Natur in sich aufnimmt, aber nicht bei ihr stehen bleibt, sondern sich über sie hinausschwingt. Das in ihm wirkende Agens besitzt also nicht bloß die Activität des Wassers oder die der Luft, ja es besteht auch nicht bloß aus den zwar imponderablen und darum schon vorherrschend immateriellen, aber doch noch sensualen Substanzen des Klangs, der Wärme, des Lichts u. s. w., sondern es ist von noch sublimerer, rein ätherischer, wirklich geistiger Beschaffenschaft, d. h. das active, bewegende Element hat in ihm über das passive, bewegte dergestalt das Uebergewicht, daß das letztere daneben gänzlich zu verschwinden scheint, und daß auch die als animalischer Leib mit ihm verbundene Materie dergestalt von ihm geläutert, gebildet und beherrscht wird, daß sie zu ihm nur die Stellung eines dienenden Organismus einnimmt und ihm so lange und in dem Maaße dienstbar ist, als ihrer das individuelle Agens zu seiner Entwicklung bedarf und Kraft genug besitzt, sie in dieser Abhängigkeit von sich zu erhalten.

Auf dem Wege der chemischen Analyse läßt sich allerdings die Existenz eines derartigen Agens im menschlichen Organismus nicht nachweisen, weil es eben nur eine vorherrschend dynamische, ätherartige Substanz sein kann, die sich als solche jedweder Wägung ent-

zieht. Wohl aber muß die Existenz eines solchen Agens aus den Wirkungen erschlossen werden, wenn man nicht mit dem Materialismus alle geistigen Erscheinungen, trotzdem daß sie sich von allen materiellen Erscheinungen so bestimmt unterscheiden, lediglich für Producte der wägbaren Materie und die dabei mitwirkenden Kräfte bloß für Eigenschaften dieser Materie erklären will, eine Ansicht, deren Unhaltbarkeit oben bereits nachgewiesen ist. Eine indirecte Bestätigung erhält aber die hier ausgesprochene Annahme dadurch, daß der Mensch, um Mensch im wahren Sinne des Wortes zu werden, außer der Nahrung und Belebung, die er, wie die Pflanzen und Thiere, in Form von flüssigen und gasförmigen Substanzen aus dem Bereich der Materie schöpft, auch noch einer geistigen Nahrung und Erregung bedarf: denn nur im geselligen Verkehr mit anderen Menschen, nur im Austausch von Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen, nur unter dem Einfluß von Einwirkungen, welche, wenn sie auch, wie z. B. die Sprache, durch materielle Medien vermittelt werden, nur von Seiten ihres geistiges Gehalts eine Wirkung ausüben, entwickelt sich der Mensch zu dem, was ihn über das bloß thierische Dasein erhebt, während das Thier den höchsten Grad seiner Vollkommenheit erreicht, sobald nur seine physischen Bedürfnisse befriedigt sind. In gewissem Grade ist zwar auch das Thier einer Erziehung und Cultur fähig, was dafür spricht, daß auch in ihm bereits geistige Agentien mitthätig sind. Aber diese haben für dasselbe nur eine untergeordnete Bedeutung, sie machen nicht das eigentliche Wesen des Thieres aus, und es läßt sich daher nicht annehmen, daß dieselben aus einem eigenthümlichen Agens hervorgehen, welches der eigentliche Kern und Urkeim seiner Entwickelung und schon in seiner Uranlage von vorherrschend immateriellem Charakter ist, sondern es läßt sich nur so viel daraus schließen, daß das seinem Wesen zum Grunde liegende Agens, obwohl nur von der Subtilität gasförmiger Substanzen, doch schon so viel von immateriellen Substanzen mit in sich schließt, als die atmosphärische Luft und andere Gase auch außerhalb der mikroskosmischen Gebilde Aethertheilchen in sich zu enthalten vermögen. Die überwiegend geistige Entwicklung des Menschen aber läßt sich nur aus einem Urkeim ableiten, der schon im Princip von vorherrschend geistigem, ätherartigem Charakter ist.

Auch Thatsachen, die in neuerer Zeit besonders von den Physiologen geltend gemacht sind, nöthigen zu dieser Annahme, vor allen diejenigen, in welchen sich das unsere Empfindungen und Vorstellungen beherrschende „Gesetz der excentrischen Erscheinung" ausspricht. Das Gehirn weiß, indem es empfindet, nichts von dem Ort, an welchem es selbst den durch das Nervenrohr ihm zugeführten Reiz in sich und das Bewußtsein aufnimmt, sondern es verlegt den Ort der Empfindung stets außerhalb des Gehirns und zwar entweder an das peripherische Ende der gereizten Nervenfaser oder noch darüber hinaus in den äußeren Raum. Daß es so ist, weiß Jeder aus seiner eigenen Erfahrung. Wir empfinden den Schmerz eines Stiches, Druckes, Stoßes u. s. w. nicht im Gehirn, wo doch eigentlich die Empfindung zu Stande kommt, sondern stets an derjenigen Stelle der Haut, wo die gereizte Nervenfaser endigt. Daher ist es gleichgültig, an welcher Stelle seines Verlaufes ein Nervenrohr gereizt wird. Wir empfinden den Schmerz auch dann am äußeren Ende desselben, wenn die Affection einen in der Mitte seines Verlaufes gelegenen Punkt getroffen hat, woher es u. A. kommt, daß wir einen Stoß an den Ellenbogen in den Fingern fühlen und die Schmerzen, welche Geschwülste verursachen, oft an ganz anderen Orten empfinden als da, wo die Krankheit ihren eigentlichen Sitz hat, ja, daß Amputirte noch Schmerzen in Gliedern fühlen, die sie gar nicht mehr besitzen. Daß Fälle der Art, in welchen die Empfindung anderswo auftritt, als wo der Nerv afficirt ist, nicht öfter vorkommen, hat einfach darin seinen Grund, daß nur selten andere Stellen der Nerven als ihre peripherischen Enden den äußeren Eindrücken ausgesetzt sind, also in der Regel der Ort der Affection mit dem Ort der scheinbaren Empfindungen zusammenfällt.

Bei den Empfindungen des Gesichts und des Gehörs findet die Verlegung der empfundenen Erregung nach Außen in noch höherem Grade Statt; denn wenn wir etwas sehen oder hören, haben wir auch von der die peripherischen Enden der Gesichts- und Gehörsnerven treffenden Affection keine Empfindung, sondern wir werden uns nur der äußeren, oft weit von uns entfernten Gegenstände und Erscheinungen bewußt, von denen die Schwingungen, welche die Erregung der peripherischen Nervenenden bewirken, ihren Ausgang

nehmen. Wir empfinden also weder den Eintritt der Erregung in das Gehirn, noch ihre Wirkung auf die Netzhaut des Auges oder auf den Organismus des Ohrs, sondern vielmehr die äußeren Ursachen der Erregung.

Das Gesetz der excentrischen Erscheinung rein physiologisch zu erklären, ist bis jetzt noch nicht gelungen. Selbst die Physiologen sehen sich daher genöthigt, diese Eigenthümlichkeit des Empfindens bereits als die Folge einer complicirten Seelenthätigkeit, namentlich des aus Vergleichung und Combination der verschiedenen Einzelempfindungen gewonnenen Urtheils, mithin als einen Act der vorstellenden und denkenden Hirnthätigkeit zu betrachten.

Man denkt sich den Hergang etwa so. Ursprünglich empfinde allerdings das Gehirn jede einzelne Erregung der Peripherie nur als eine Erregung eines bestimmten Punktes innerhalb seiner selbst. Da es aber aus der häufigen Wiederkehr gewisser mit anderen gleichzeitig auftretenden Erregungen einen Zusammenhang derselben erkenne, diesen aber bei der isolirten Lage der erregten Punkte im Gehirn selbst nicht zu erklären vermöge, so gelange es sehr bald und zwar ohne sich selbst dessen bewußt zu werden, zu der Voraussetzung, daß dieser Zusammenhang auf einer äußeren Berührung beruhe, und bei dem wirklichen Zusammenhang, der zwischen den erregten Punkten der Peripherie durch die sie verbindenden, isolirt verlaufenden Nervenröhren bestehe, sei es natürlich, daß das Gehirn die Erregung der centralen Punkte sehr bald als eine Erregung der peripherischen Punkte auffasse. Vermöge es sich aber die Veranlassung irgend einer in ihn eindringenden Erregung auch nicht bloß aus einer unmittelbaren Berührung mit äußeren Objecten zu erklären, so suche es dieselbe im äußeren Raum und gelange hiebei durch Gewohnheit und Uebung nach und nach auch über die Größe, Richtung und Entfernung der die Erregung veranlassenden Gegenstände zu bestimmten Vorstellungen.

Hieran ist so viel richtig, daß in gewissem Grade Uebung und Gewohnheit dazu nothwendig sind, um aus der besonderen Erregung des Gehirns auch über die äußeren Umstände und Ursachen der Erregung Kenntniß zu gewinnen; denn das Gehirn ist in Fällen, wo es der Uebung noch ermangelt, bei der Auslegung der Empfindungen mannigfachen Täuschungen ausgesetzt. Zu genügen vermag jedoch

diese Erklärung nicht. Alle Operationen des Gehirns, welche hiebei vorausgesetzt werden, würden die so sichere und prompte Zurückwerfung der inneren Affectionen auf die sie verursachenden Außendinge nicht bewerkstelligen können, wenn nicht das aller Geistesthätigkeit zu Grunde liegende Agens in der Natur einen gleich hohen Grad von Repulsivkraft besäße, wie ihn die heutigen Physiker aus triftigen Gründen den Aetheratomen beilegen. Nur vermöge einer so unmittelbar und exact alles Aeußere von sich selbst unterscheidenden Kraft vermag überhaupt die Seele aus eigentlich subjectiven Vorgängen die Kenntniß von objectiven Thatsachen zu gewinnen, aus Empfindungen sich Vorstellungen zu bilden, Wirkungen auf ihre Ursachen zurückzuführen, und so ihre Innenwelt zu einem Spiegel der Außenwelt zu machen. Dieser hohe Grad von Repulsivkraft läßt sich aber nicht aus den noch wägbaren Bestandtheilen der Gehirnsubstanz erklären, sondern nur aus denjenigen Agentien in ihr, welche in die Kategorie der Naturkräfte (Elektricität, Wärme, Licht &c.) fallen, und schon diese können nur eine ätherartige Substanz zum Substrat haben. Was also steht entgegen, in dem nachweislich einheitlichen Kern dieser ätherartigen Agentien zunächst das Princip seines ganzen Organismus und damit das eigentliche Centrum seines Ich zu erblicken? Daß Elektricität, Galvanismus, Wärme, Licht &c. bei den Gehirnfunctionen eine Hauptrolle spielen, ist ja seit den Forschungen Du Bois-Reymonds eine festgestellte Thatsache; daraus aber ergiebt sich die hier ausgesprochene Ansicht als eine einfache Consequenz.

Das Verhältniß zwischen Leib und Seele im Menschen zeigt sich also, wenn man das Leben der Individualgebilde in ihrer Stufenfolge verfolgt, durchaus als ein solches, daß das geistige, immaterielle Element als das bestimmende, bildende, belebende erscheint, und wenn daher der Materialismus umgekehrt die geistige Thätigkeit als ein bloßes Product der passiven Materie darzustellen sucht, so ist das nichts Anderes, als eine totale Umkehrung der Begriffe und der Worte: denn er macht damit das Actum zum Agens und das Agens zum Actum, oder er hebt das gesetzliche Verhältniß zwischen Agens und Actum auf und macht sich dadurch schlechthin unfähig, das die ganze Natur durchdringende Gesetz, daß Materialität und Beweglich-

keit nicht in proportionalem, sondern wie Schwere und Leichtigkeit, wie fallende Bewegung und steigende Bewegung in entgegengesetztem Verhältniß stehen, zu erklären. Der Gedanke ist also nicht als ein Product der materiellen Gehirnmasse, sondern vielmehr umgekehrt das Gehirn als ein Product des Denkens zu fassen, wie es überhaupt kein Werkzeug, keine Maschine giebt, welche nicht das Product eines denkenden Geistes wäre. Der Gedanke kann allerdings, sofern er seinen Weg durch den Leib eines menschlichen Individuums nimmt, das Gehirn nicht entbehren, der Geist muß sich die mit ihm verbundene Materie erst so viel als möglich assimiliren, zum Organ seiner Thätigkeit machen, ehe er sich innerhalb dieser Verbindung, d. i. als Seele, seiner Natur gemäß bethätigen kann; hieraus aber folgt nicht, daß die Materie der Grund seiner Existenz, sondern nur, daß sie das von ihm selbst bereitete Mittel seiner vorleiblichen Selbstbewegung ist; es folgt nicht, daß ohne Gehirn eine geistige Bethätigung überhaupt unmöglich ist, sondern nur, daß sie sich ohne Gehirn innerhalb des leiblichen Daseins nicht entwickeln kann.

Wenn wir in der eben entwickelten Charakteristik der organischen Individualgebilde dem Menschen eine besondere und höhere Stellung über den Pflanzen und Thieren eingeräumt haben, so wird dies vielleicht Manchem als eine Bekämpfung der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise erscheinen, nach welcher Mensch und Thier einer und derselben Organisationsstufe angehören. In der That ist es jedoch so nicht von uns gemeint. Im Gegentheil erkennen wir rückhaltslos an, daß die Naturwissenschaft von ihrem Standpunkt aus vollkommen berechtigt ist, die Sache so anzusehen und zu behandeln, weil sie es als solche eben nur mit der natürlichen Seite des Menschenwesens zu thun hat. Auch die Philosophie muß sich daher, soweit es sich allein um die Einreihung des Menschen in die Classe der Naturerzeugnisse handelt, jener Anschauung anschließen, und die hier niedergelegte Ansicht genügt dem insofern, als sie ausdrücklich betont, daß jede höhere Stufe die unteren Stufen zur nothwendigen Voraussetzung hat und sie als Grundlagen für eine höhere Entwicklung in sich selbst mit aufnimmt, dergestalt, daß sich im Wesen des Menschen zugleich vegetative und thierische Elemente geltend machen.

Nur stehen bleiben kann die Philosophie bei dieser Auffassung nicht, weil sie gerade in denjenigen Eigenschaften und Bethätigungen des Menschenwesens, durch welche sich dasselbe am entschiedensten vom Wesen der Thiere unterscheidet und in welchen es selbst sein eigentliches Ich erblickt, solche erkennen muß, die sich, wie eng sie auch mit der wägbaren Materie zusammenhängen, doch aus dieser allein nicht ableiten lassen, ja auch aus einer bloß untergeordneten oder beiläufigen Mitwirkung der die Materie durchdringenden Aethertheilchen nicht erklärt werden können, weil sie eben im Menschenwesen ganz entschieden die Bedeutung dominirender Elemente haben. Daher sieht sie sich genöthigt, für Erscheinungen, welche so eminent über alle Erscheinungen der Pflanzen- und Thierwelt hinausgehen, eine ihnen adäquate Ursache zu suchen, und wir glauben in der eben besprochenen eine solche gefunden zu haben, welche dem Menschen und insbesondere der geistigen Bedeutung desselben vollkommen gerecht wird, ohne sich doch mit der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise in Widerspruch zu setzen, wie es der einseitige Spiritualismus thut, wenn er sich bewogen fühlt eine ganz aparte, in der Natur sonst gar nicht vorkommende Seelensubstanz anzunehmen und damit einen schlechthin unversöhnlichen Dualismus zu proclamiren.

Ebenso wenig nöthigt die hier über die Organismen entwickelte Ansicht zur Annahme einer besonderen Lebenskraft, im Gegentheil, sie läßt eine solche gar nicht zu, weil sie überhaupt alle substantiellen Unterschiede auf bloße Größen- und Combinationsverhältnisse der Activität und Passivität zurückführt. Freilich ist es bis jetzt noch nicht möglich gewesen, irgend einen Organismus aus unorganischen Stoffen auf dem Wege einer künstlichen Mischung herzustellen, ja es ist auch noch nicht gelungen, in der Natur aus unorganischer Materie ein organisches Wesen hervorgehen zu sehen, vielmehr haben sich alle Erscheinungen, die man früher als Belege für eine solche Urzeugung (generatio aequivoca) angesehen hatte, späteren Untersuchungen gegenüber als Beispiele einer Entstehung durch Abstammung und Fortpflanzung erwiesen, so daß der Satz „omne vivum ex ovo“ (sofern zu den Eiern auch die Keimzellen gerechnet werden) zur Zeit noch nicht erfahrungsgemäß widerlegt ist. Aber um dieser nur noch negativen Erfolge willen hat man kein Recht, sofort

durch Inauguration einer besonderen Lebenskraft einen deus ex machina zu Hülfe zu rufen, welcher, weit entfernt den Dualismus zwischen lebendiger und lebloser Natur zu beseitigen, ihn nur noch fühlbarer macht.

Erwägt man, welche unzählige Masse von zusammenwirkenden Ursachen in jedem einzelnen Naturproceß sich vereinigen, so erscheint der Umstand, daß die Erzeugung eines Organismus aus unorganischen Stoffen auf künstlichem Wege noch nicht hat gelingen wollen, nichts weniger als befremdend, denn wie nur allzu leicht kann es bei solchen Versuchen geschehen, daß irgend eine der zum Gelingen unerläßlichen Bedingungen entweder gänzlich übersehen oder nicht mit ausreichender Genauigkeit erfüllt wird. Was aber bisher nicht geglückt, kann später gelingen. Galt es doch noch vor Kurzem ebenfalls für unmöglich, organische Stoffverbindungen aus unorganischer Materie herzustellen; gleichwohl sind in jüngster Zeit die Arbeiten von Berthelot, Heintz, Redtenbacher rc. behufs künstlicher Darstellung der neutralen Fette (Tristearin, Triolein rc.) und anderer den Lebensproceß in mannichfacher Weise unterstützender Verbindungen von so vielversprechenden Erfolgen gekrönt worden, daß schon jetzt die Kluft zwischen organischer und unorganischer Materie als überbrückt betrachtet werden kann und auch die Bemühungen zur Herstellung irgend eines, wenn auch noch so niederen Organismus nicht mehr so aussichtslos wie früher erscheinen. Doch sollten auch dieselben stets erfolglos bleiben, die Möglichkeit einer Entstehung organischer Einzelwesen aus dem allgemeinen Schooß der unorganischen Materie steht darum doch außer Zweifel, denn sie folgt mit Nothwendigkeit aus den zwei Thatsachen, daß es solche Einzelwesen giebt und daß dieselben nicht von Ewigkeit her existirt haben können, weil die Ergebnisse der Geologie zu der Annahme nöthigen, daß unser Erdball ursprünglich eine feurig-flüssige Masse gewesen ist, in welcher ein lebensfähiger Organismus schlechterdings nicht zu bestehen vermochte.

Wenn also auch jetzt jedwede Entstehung eines organischen Individuums an die Präexistenz eines gleichartigen Individuums, von welchem es sich abzweigt oder aus welchem es in Folge eines geschlechtlichen Processes hervorgeht, geknüpft sein sollte, so kann dies

doch nicht stets so gewesen sein, sondern irgend einmal müssen derartige Individuen oder die Keime derselben unmittelbar aus dem Mutterschooß der unorganischen Erde selbst hervorgegangen sein, und selbstverständlich kann eine solche Urzeugung nur in einer Periode der Erdentwicklung, welche von jenem feurig-flüssigen Zustande zu dem abgekühlten Zustande ihrer gegenwärtigen Temperatur den Uebergang bildete, Statt gefunden haben. Ist dem aber so, dann hat man zur Vermittlung des jetzt zwischen der unorganischen und organischen Natur bestehenden Gegensatzes durchaus nicht die Hypothese einer absonderlichen Lebenskraft, sondern nur die Voraussetzung eines höheren Wärmegrades und der sich hieraus von selbst ergebenden Einwirkung auf die Volumina, auf die Dichtigkeits- und Flüchtigkeitsgrade, so wie auf die Formen und Wechselbeziehungen der verschiedenen Substanzen nöthig.

Unwillkürlich drängt sich uns hier die Frage auf, ob es der Wahrheit entsprechender sein würde, nur die Erzeugung der Organismen **überhaupt**, oder auch schon die Scheidung derselben in Pflanzen, Thiere und Menschen, so wie die Untereintheilung dieser in Classen, Gattungen, Arten 2c. in die Periode der Urzeugung zu verlegen. Wer sich für die erste Ansicht entschiede, würde damit annehmen, daß die Urzeugung sich begnügt habe, nur ein einziges Individuum zu organisiren, und zwar ein solches von möglichst allgemeinem, indifferenzirtem Charakter, aber gleichwohl ausgestattet mit einer größtmöglichen Differenzirungsfähigkeit, ein Wesen, welchem die Potenz hätte inwohnen müssen, ebensowohl alle möglichen Pflanzen wie alle möglichen Thiere, ja schließlich auch alle möglichen Menschen aus sich hervorgehen zu lassen, jedoch nicht unmittelbar aus eigener Zeugung, sondern vermittelst einer von Geschlecht zu Geschlecht sich in immer neuen Variationen und Modificationen fortpflanzenden und nach unzähligen verschiedenen Richtungen auseinandergehenden Nachkommenschaft, so daß also die ganze Ausprägung und Durchbildung der Typen für die drei Hauptreiche und deren Classen, Ordnungen, Gattungen, Arten 2c. von vornherein der Descendenzzeugung überlassen worden wäre. Wer dagegen die zweite Ansicht vorzöge, würde sich vorstellen müssen, daß die Ausprägung aller dieser Typen in fertigem oder eiartigem Zustande bereits auf dem Wege der Ur-

zeugung vollzogen sei, und daß sich somit die der Descendenzzeugung zugetheilte Aufgabe von Anfang an darauf beschränkt habe, die ihr fertig überlieferten Typen durch Vererbung constant zu erhalten oder sie wenigstens nur so weit zu modificiren, als es zur Erzeugung von untergeordneten Varietäten, feineren Nuancen und wirklichen Individualitäten unerläßlich ist.

Die letzte dieser Ansichten ist bekanntlich diejenige, welche bis noch vor Kurzem die fast allgemein herrschende gewesen ist und es läßt sich nicht leugnen, daß sie dem Totaleindruck entspricht, den die Menschheit im Verlauf ihrer historischen Entwicklung von den in der Natur wirklich vorkommenden Erscheinungen empfangen hat. Die Thatsachen der allgemeinen Erfahrung sprechen sich also entschieden für sie aus. Doch auch für die erste Ansicht fallen gewichtige Gründe in die Wagschaale. Einerseits liegt derselben ein einheitliches Princip zu Grunde, andererseits beschränkt sie das Mystische, was sich mit der Vorstellung einer Urzeugung verknüpft, auf ein möglichst enges und zugleich möglichst fernliegendes Gebiet. Aus ersterem Grunde hat die Philosophie und eine Anzahl von vorherrschend denkenden Naturforschern, wie Geoffroy de St. Hilaire und Goethe, schon früher eine der ersten Ansicht entsprechende Theorie zu begründen gesucht, ohne jedoch der überwiegenden Macht der Empirie gegenüber durchdringen zu können, zumal letztere in dieser Beziehung auch an der Autorität biblischer Ueberlieferungen eine starke Unterstützung fand. Erst in neuester Zeit ist es bekanntlich Darwin gelungen, bezüglich dieser Frage einen vollständigen Umschwung zu erzeugen, und zwar besonders dadurch, daß er mit besonderer Rücksichtnahme auf den zweiten der eben genannten Gründe vor Allem darauf bedacht war, dem Empirismus auch seinerseits mit Argumenten der Empirie entgegen zu treten. Und in der That hat er durch Zusammenstellung einer überraschenden Fülle überzeugender, aus dem uns zugänglichen Erfahrungsgebiet geschöpfter Thatsachen geltend zu machen gewußt, daß die Art- und Gattungstypen keineswegs so constante und unveränderliche sind, als man bisher angenommen hat, daß vielmehr die Veränderungen, welche dieselben auch innerhalb der uns bekannten Zeiten im „Kampf ums Dasein", unter den wechselnden Einflüssen des Lebens und Klimas, unter den Fortschritten

19*

der Cultur, durch die natürliche und künstliche Züchtung ꝛc. erlitten haben, bedeutend genug sind, um uns zu der Annahme zu berechtigen, daß innerhalb der Jahrtausende, die vor den uns bekannten Zeiten liegen, auch diejenigen Variationen, auf denen die Unterschiede der Arten, Gattungen, Classen ꝛc. beruhen, auf dieselbe Weise, wie die nachweisbaren Veränderungen, entstanden sind und daß sie also nur in sehr beschränktem Umfange dazu nöthigen, sie als Producte einer mysteriösen Urzeugung oder gar als Werke unmittelbarer Schöpfungsacte anzusehen.

Aber wie wohl verdient auch die Anerkennung ist, welche die Darwin'sche Theorie, besonders in den naturwissenschaftlichen Kreisen, gefunden hat und wie sehr es auch im Interesse der gesammten Wissenschaft liegt, auf dem durch sie angebahnten Wege weiter zu forschen, so sind doch auch die Zweifel und Bedenken, welche sich gegen dieselbe geltend machen lassen, noch so schwerwiegende, daß es voreilig sein würde, schon jetzt darüber entscheiden zu wollen, welche der beiden streitenden Ansichten sich schließlich als die siegreiche bewähren wird. In gewissen Kreisen hat man bekanntlich zumeist darum am Darwinismus Anstoß genommen, weil das ihm zum Grunde liegende Princip dem Menschen zumuthet, sich als den Nachkommen eines Orang-Utang oder Schimpanse zu bekennen. Vom rein morphologischen Standpunkte dürfte jedoch gerade hiegegen am wenigsten einzuwenden sein, denn die Unterschiede zwischen dem Bau des menschenähnlichsten Affen und des affenähnlichsten Menschen sind in der That nur so geringe, daß sie sich wohl aus gleichen Ursachen, wie die Unterschiede zwischen den verschiedenen Racen des Menschen oder die Differenzen der verschiedenen Affenarten erklären ließen. Um so bedeutender ist allerdings die Kluft zwischen ihren geistigen Eigenschaften; an mannigfacher Analogie und gegenseitiger Annäherung fehlt es jedoch auch hier nicht, wie sich darin andeutet, daß manche der wilden Völker selbst sich geneigt fühlen, die Affen für eine Art verstockter Menschen zu halten. Jedenfalls ist es weit leichter, sich vorzustellen, daß ein Mensch der äthiopischen Race auf natürlichem Wege aus dem Affengeschlecht hervorgegangen ist, als sich eine Vorstellung von dem Hergange einer Urzeugung zu machen, zufolge welcher sich ein Mensch

unmittelbar aus dem Schooße der unorganischen Materie herausgearbeitet hätte. Auch liegt in jener Ansicht nichts, wodurch sich das menschliche Selbstgefühl besonders beleidigt fühlen könnte: denn es ist nicht wohl einzusehen, warum die Entstehung aus dem sogenannten „Urschlamm" oder aus einem „Erdenkloß" ehrenvoller sein soll, als die Abstammung von einem Affen. Sofern man also nicht zur Wahrung der menschlichen Würde eine Erschaffung des Menschen unmittelbar durch Gott selbst annehmen zu müssen glaubt, dürfte gerade in dieser Beziehung am Princip der Darwin'schen Theorie am wenigsten Anstoß zu nehmen sein.

Weit mehr scheint mir gegen dasselbe zu sprechen, daß trotz Allem was Darwin für die Variabilität der Arten angeführt hat, die charakteristischen Merkmale, durch welche sich die Classen, Gattungen und Arten der Pflanzen und Thiere von einander unterscheiden, während der ganzen historischen Zeit nachweisbar so feste und constante geblieben sind, daß man sich eine so zähe und beharrliche Festhaltung derselben nicht wohl aus zufällig entstandenen, geringfügigen und fluctuirenden Modificationen, wie sie sich erfahrungsgemäß innerhalb der Gränzen der auf Fortpflanzung beruhenden Zeugung auszubilden pflegen, zu erklären vermag. Demgemäß läßt das Darwin'sche Princip eine wirklich consequente Durchführung nicht wohl zu. Darwin selbst hat dasselbe meines Wissens bis jetzt nur auf die Wirbelthiere angewandt, indem er sich darauf beschränkt hat, den Stammbaum derselben bis auf das Lanzettfischchen (Amphioxus lanceolatus Pall.) zurückzuführen, welches freilich nicht bloß als Prototyp der Wirbelthiere, sondern auch als eine Uebergangsform von den Crustaceen zu den Fischen betrachtet werden kann. Andere Anhänger des Darwinismus haben auch dem Menschen eine Ausnahmstellung ihm gegenüber zu wahren gesucht. Wallace z. B. spricht sich geradezu dahin aus, daß solche Ursachen, wie die natürliche Zuchtwahl u. dergl. nicht ausreichend seien, die Entstehung des Menschen zu erklären, sondern daß nur eine höhere Intelligenz die Entwicklung des Menschen nach bestimmten Richtungen und Zielen habe hinleiten können, gerade wie der Mensch in und mit der Cultur die Entwicklung der Thier- und Pflanzenformen leite.

Mit mehr Consequenz haben sich allerdings deutsche Darwinisten

die Durchführung des Darwin'schen Grundgedankens zur Aufgabe gemacht, namentlich Häckel, der als diejenigen Organismen, in und mit welchen die Urzeugung zur Descendenzzeugung umgeschlagen sei, die von ihm entdeckten Moneren betrachtet, kleine im Wasser lebende Thierchen von so primitiver Gestaltung, daß sie nur aus formlosen, unbestimmten Schleimklümpchen bestehen, gleichwohl aber mit Hülfe von strahlig aus ihnen sich vorstreckenden Schleimfäden sich zu bewegen, durch Assimilation zufällig mit ihrer Schleimmasse in Berührung gekommener Körperchen sich zu ernähren und durch Theilung in zwei, vier oder mehr Theile sich zu vermehren und dadurch fortzupflanzen vermögen. In der That wird man alle höheren Gebilde der Thier- und Pflanzenwelt in ihrer ganzen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit aus diesen gallertartigen Schleimklümpchen oder aus Geschöpfen von gleich elementarischer Beschaffenheit (z. B. dem von Huxley entdeckten Bathybius und anderen in der Meerestiefe oder in stagnirenden Gewässern vorkommenden Organismen der zwischen dem Thier- und Pflanzenreich noch unbestimmt schwankenden Protistengruppe) ableiten müssen, wenn sich das Princip des Darwinismus bewähren soll, und daher verdienen die wissenschaftlichen Bestrebungen, die in so principieller Weise diese dunkelen Probleme zu lösen versuchen, alle Beachtung. Gleichwohl müssen wir bekennen, daß uns eine Durchführung dieser kühnen Idee auf wirklich exactem Wege von vorn herein unmöglich scheint, da dies nur durch eine künstlich bewerkstelligte Wiederholung des natürlichen Entwicklungsprocesses, wie er dem Darwin'schen Princip entsprechen würde, von den Protisten durch alle Classen, Gattungen und Arten hindurch bis zum Menschen hinauf zu erreichen sein würde. Außerdem scheint uns auch eine Lösung der betreffenden Fragen gerade auf dem vom Darwinismus betretenen Wege nicht unbedingt nothwendig zu sein. Beruhen doch ihre Hauptvorzüge darauf, daß sie einerseits die Unterschiede der verschiedenen Organisationsstufen lediglich auf Ursachen von realem und anschaulichem Charakter zurückzuführen sucht, und andererseits zugleich bemüht ist, die Mannigfaltigkeit und Freiheit derselben aus einer ursprünglichen Einheit und Gesetzmäßigkeit abzuleiten. Dies Beides läßt sich aber auch erreichen, wenn man von der oben entwickelten

Grundansicht ausgeht, daß alle Unterschiede zwischen Pflanzen, Thieren und Menschen und deren Unterarten auf denselben Größen- und Mischungsverhältnissen von Flüchtigkeit und Dichtigkeit, Activität und Passivität, Kraft und Stoff beruhen, wie die in den verschiedenen Aggregatzuständen sich ausdrückenden Abstufungen der anorganischen Substanzen selbst. Um aber diese Anschauung des substantialisirten und individualisirten Seins nicht bloß, wie hier geschehen, in ihren allgemeinsten Grundzügen aufzuzeigen, sondern im Besonderen und Einzelnen nachzuweisen, dazu bedarf es weder metaphysischer Speculationen, noch tief in die Vergangenheit zurückgreifender Hypothesen, sondern es genügen dazu vollständig diejenigen Beobachtungen und Untersuchungen, welche den exacten Wissenschaften wirklich zu Gebote stehen.

Die Philosophie allerdings darf sich auf eine weitere Verfolgung der hier niedergelegten Ideen nur im Anschluß an die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften einlassen. Darum brechen wir unsere Erörterung über das Sein in Form der Substanz hier ab, um uns einer allgemeinen Charakteristik des Seins in seinen compositiven Formen zuzuwenden.

---

6. Das Sein in Form des Lebens.

Die allgemeine Charakteristik der dritten oder compositiven Form ergiebt sich, eben weil sie die compositive Form ist, nach der Bestimmung der beiden ersten Formen von selbst: denn es leuchtet ohne Weiteres ein, daß ihr Wesen nur darin bestehen kann, die beiden ersten Formen nicht in der Isolirtheit und Selbstständigkeit, in der sie gedacht werden, wenn man sie begrifflich einander gegenüberstellt und von einander distinguirt, bestehen zu lassen, sondern sie vielmehr in unmittelbarer Beziehung aufeinander und zwar eben so sehr in ihrem Conflict wie in ihrer Harmonie zu zeigen. Ganz im Allgemeinen besteht daher ihr Wesen darin, daß sie unaufhörliche Aufeinanderbeziehung oder Relation, beständige Differenzirung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Totalen und Particulären, des Möglichen und des Verwirklichten, des Idealen und des Realen, des Qualitativen und Substantiellen, des Ununter-

schiedenen und Unterschiedenen, der Bewegung und des theils Bewegenden, theils Bewegten, der Zahl und des Zuzählenden, des Raumes und des Räumlichen, der Zeit und des Zeitlichen, des Unendlichen und des Endlichen, kurz des Seins und des Seienden ist.

In diesem nimmer ruhenden, eben so sehr auf jedem einzelnen Punkte und in jedem einzelnen Momente, wie im Gesammtumfange des Seins vor sich gehenden Selbstpositions-, Selbstdispositions- und Selbstcompositionsprocesse des Seins besteht erst das Sein in der vollen Bedeutung des Worts, das nicht bloß allgemeine oder einzelne, bloß mögliche oder wirkliche, bloß ideale oder reale u. s. w., sondern das fort und fort sich mit Eins specificirende und generalisirende, sich verwirklichende und der Wirklichkeit entziehende, sich realisirende und idealisirende, kurz das sich fort und fort bethätigende und darum am kürzesten als actuell zu bezeichnende Sein, das Sein, welches nicht bloß Sein als Sein, noch auch bloß Sein als Erscheinen, sonders beides zugleich und als solches wirkliches Geschehen, mithin der Inbegriff alles scheinbaren Entstehens und Vergehens, der unendliche Proceß aller Veränderungen und Umgestaltungen, kurz, das in der Natur- und Menschengeschichte sich darstellende Leben ist.

In der Form des Lebens erweist sich somit das Sein weder als ein in sich unterschiedsloses Eins, noch als ein System vieler einzelner, für sich bestehender Seiender, sondern vielmehr als ein im lebendigen Fluß befindliches, continuirliches Wogen und Weben von Relationen und Combinationen, deren jede bereits ein Ineinanderzucken eines Seienden mit dem allgemeinen Sein, zugleich aber auch mit anderen Seienden ist. Denn ein Einzelnes kann sich nicht in Correlation mit dem Allgemeinen zeigen, ohne zugleich zu anderem außer ihm seienden Einzelnen in Beziehung zu treten, eben so wenig wie eine Wechselbeziehung zwischen verschiedenen Einzeldingen Statt finden kann, ohne daß mit ihr zugleich eine Beziehung des Einzelnen mit dem Allgemeinen verknüpft ist. Ist also das Sein in compositiver Form seinem allgemeinen Charakter nach Relation, so lassen sich in ihm zufolge dieses Charakters zunächst zwei verschiedene Arten der Relation, die wir in ihrer Eigenthümlichkeit Verhältnisse nennen können, unterscheiden, nämlich einerseits das Verhältniß

zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, und andererseits das Verhältniß zwischen dem Einzelnen und anderen Einzelnen. Diese beiden Verhältnisse, von denen sich das erstere als das Verhältniß der gegenseitigen Inclusion, das letztere als das der gegenseitigen Exclusion bezeichnen läßt, bilden zu einander insofern einen Gegensatz, als zwischen ihnen dieselbe Differenz besteht, welche, wenn man das Allgemeine als ∞ und das Einzelne als $\frac{\infty}{\infty}$ bezeichnet, zwischen den Verhältnissen $\frac{\infty}{\infty} : \infty$ und $\frac{\infty}{\infty} : \frac{\infty}{\infty}$ Statt findet.

Ließe das Sein als Relation diese Differenz unaufgelöst fortbestehen, so entspräche es dem nicht, was es als solches zu leisten hat, nämlich statt eine Ausgleichung der im Sein bestehenden Differenzen zu sein, wäre es nur die Setzung einer neuen Differenz. Um daher wirklich das zu sein, was im Wesen der Relation liegt, muß sie auch diese Differenz ausgleichen, und dieses kann nur durch eine Ineinanderaufhebung jener beiden Verhältnisse d. i. durch eine unaufhörliche Umsetzung des Verhältnisses der Inclusion in das der Exclusion und Rückwandlung des Verhältnisses der Exclusion in das der Inclusion geschehen. Innerhalb dieser Bethätigung manifestirt sich aber die Relation als ein drittes Verhältniß, in welchem sie erst wahrhaft das Sein als wirkliches Geschehen, nämlich als den allgegenwärtigen und ewigen Wechsel von Bedingungen und Consequenzen, von Ursachen und Wirkungen, von Gründen und Folgen u. s. w. erscheinen läßt, und welches daher zur Unterscheidung der in ihm zur Ausgleichung gelangenden Verhältnisse im Allgemeinen als Causalitätsverhältniß bezeichnet zu werden pflegt.

Eine ausführliche Erörterung dieser drei Verhältnisse können wir hier nicht geben. Darum nur noch einige allgemeine Andeutungen. Das erste derselben (Verhältniß der Inclusion) umfaßt die Verhältnisse, welche zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, dem Ganzen und seinen Theilen, der Qualität und den an ihr theilhabenden Substanzen, sowie umgekehrt zwischen den Substanzen und den in ihnen vereinigten Qualitäten (Eigenschaften, Accidentien) bestehen, kurz alle diejenigen Verhältnisse, in welchen das Eine als das Umfassende und das Andere als das Umfaßte gedacht wird.

Das zweite hingegen (Verhältniß der Exclusion) umschließt die Verhältnisse des schlechthin indifferenten, disjunctiven Außereinanderseins, möge es als räumliches Nebeneinander oder als zeitliches Nacheinander gedacht werden; ferner das Verhältniß zwischen Satz und Gegensatz oder das Verhältniß des oppositiven, feindlichen Gegeneinanderseins; und endlich das Verhältniß des copulativen, freundlichen Miteinanderseins, kurz alle diejenigen Verhältnisse, in denen jedes von beiden zunächst als selbstständig und von einander unabhängig, sodann aber auch als sich gegenseitig bedingend, afficirend und fordernd gedacht wird.

Das dritte endlich (Verhältniß der Causalität) vereinigt in sich alle diejenigen Verhältnisse, in denen das Eine als Bedingung, Ursache oder Grund, das Andere als Erfüllung, Wirkung oder Folge gedacht wird; ferner diejenigen, in denen das Eine als Wirkendes, das Andere als Gegenwirkendes, jenes als Agens, dieses als Reagens erscheint, und endlich diejenigen, in denen sich das Eine zum Andern wie die Idee zur Realisation, der Plan zur Ausführung, der Zweck zum Inbegriff der ihn verwirklichenden Mittel verhält, kurz alle diejenigen Verhältnisse, in denen jedes von beiden Gliedern selbst schon ein Verhältniß, irgend ein zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen oder dem Einzelnen und Einzelnen bestehender Zustand ist, der aber als solcher in diesem Verhältniß eine Umwandlung, eine Transformation in einen neuen, so noch nicht dagewesenen Zustand erfährt.

Sofern die beiden ersten Verhältnisse jedes für sich gedacht werden, wird das Verhältniß der beiden Glieder in ihnen als ein ruhendes, constantes gedacht. Denkt man z. B. nach dem Verhältniß der Inclusion das Grün als eine Eigenschaft des Blattes, das Blatt als einen Theil des Baumes, den Baum als eine Art des Pflanzeseins, oder denkt man den rechten Arm als einen Gegensatz des linken Arms, das Weib als eine Ergänzung des Mannes u. s. w., so läßt man dabei den Umstand, daß diese Verhältnisse keine dauernden sind, daß das Grün aus dem Blatte entweicht, das Blatt vom Baume abfällt, der Baum aus der Zahl der Pflanzen ausscheidet und wieder in die Masse der anorganischen Stoffe zurücksinkt, daß der rechte und linke Arm aus dem Verhältniß der Oppo-

sitivität in das der Ergänzung, daß Mann und Weib aus dem Verhältniß der Ergänzung in das der Opposition übergehen können u. s. w. außer Acht; das Denken nimmt sie einfach so, wie es sie setzt, es faßt sie also thatsächlich nicht als wirkliche, sondern nur als logische, als gedachte und innerhalb des Denkens sich gleichbleibende Verhältnisse.

Daß sich aber das Denken hiebei nicht beruhigen kann, dazu nöthigt nicht nur die alltägliche Erfahrung, sondern das Ausdenken jener Verhältnisse selbst. Indem man nämlich das Allgemeine in seinem Verhältniß zum Einzelnen denkt, schleicht sich unwillkürlich und unvermeidlich eine Vorstellung ein, welche für das Verhältniß der Inclusion das der Exclusion eintreten läßt, d. h. man kann nicht umhin, beide so zu denken, als ob sie zu einander einen wirklichen Gegensatz bildeten, als ob das Allgemeine etwas Anderes wäre, als das Einzelne, und das Einzelne etwas Anderes als das Allgemeine, als ob das Allgemeine nur das Umfassende ohne das Umfaßte, und das Einzelne nur das Umfaßte ohne jeden Antheil an dem Umfassenden wäre, während doch thatsächlich das Allgemeine nur dadurch das Allgemeine ist, daß es das Einzelne mit ist, und das Einzelne nur dadurch das Einzelne, daß es am Allgemeinen Theil hat, also wenigstens zum Theil ebenfalls das Allgemeine mit ist.

Dieser Vorgang, durch welchen das Allgemeine selbst zu einem Einzelnen dem Einzelnen gegenüber herabgesetzt, nämlich aus einer vollen Concretion des Einzelnen zu einer leeren Abstraction von demselben, aus der Inhalt und Umfang in sich vereinigenden Qualität zu einem leeren Umfang im Gegensatz zu dem den Umfang ausfüllenden Inhalt gemacht wird, hat sich in der Geschichte der Philosophie fort und fort, ohne daß man sich seiner mit Klarheit bewußt geworden wäre, wiederholt, und hiedurch fast mehr als jeder andere Umstand zu sehr beklagenswerthen Begriffsconfusionen Anlaß gegeben. Dies würde nicht geschehen sein, wenn nicht in dem Verhältniß der Inclusion selbst der Grund zu einer Metabase in das Verhältniß der Exclusion läge; ja man kann sagen, es würde gar kein Verhältniß der Exclusion, kein Verhältniß des Einzelnen zu Einzelnem entstanden sein, wenn nicht das Allgemeine dadurch, daß

es Einzelnes in sich unterschied, auch Einzelnes von sich unterschieden, nämlich die Einzelnen zu bloßen Quotienten oder Bruchtheilen seiner Totalität gemacht und dadurch sich selbst ihnen als Totales gegenübergestellt hätte.

Nur eine Folge hievon ist es, daß das Sein in seiner Allgemeinheit so leicht auch wieder als ein besonderes Seiendes gedacht wird, daß z. B. — wie wir vorgreifend bemerken wollen — der Begriff der immanenten Gottheit so leicht zu dem eines transscendenten Gottes umschlägt, und daß das potenziale Sein so häufig mit der Kraft, das ideale Sein mit dem subjectiven, das qualitative mit dem substantiellen verwechselt, d. i. nicht wirklich als der einheitliche Inbegriff alles Seienden, sondern nur als einer der beiden Hauptfactoren im Bereich des Seienden gedacht wird. Und ebenfalls nur eine Folge hievon ist es, wenn im Gebiet der realen Welt irgend etwas, was ursprünglich der potenziale Inbegriff einer ihm immanenten Reihe ist, dadurch, daß es die Glieder dieser Reihe aus sich erzeugt, selbst nur noch die Bedeutung eines ersten Gliedes dieser Reihe behält, wenn die Mutter dem entbundenen Kinde, der Künstler dem ausgeführten Kunstwerke, der Redner dem gesprochenen Worte gegenüber nicht mehr das in sich Begreifende, sondern nur noch ein ihm Gegenüberstehendes ist, wenn die Urzelle eines Organismus in dem Augenblicke, wo sie eine oder mehrere andere Zellen aus sich entwickelt hat, aufhört, der ganze Organismus zu sein und nur noch als ein vielleicht verschwindendes Partikelchen des Organismus neben anderen Partikelchen erscheint.

Ebensowenig wie das Verhältniß der Inclusion ruhig in sich zu verharren vermag, ist das der gegenseitigen Exclusion von constantem Charakter. Wie auch immer das Einzelne dem Einzelnen gegenüber stehe — sei es in gleichgültiger disjunctiver, in oppositiver oder in copulativer Weise — es wird sich aus dem Verhältniß der Beiordnung sehr bald ein Verhältniß der Unter- oder Ueberordnung entwickeln: denn gerade im parataktischen Verhältniß hat die Einzelsubstanz am fühlbarsten nur noch die Bedeutung eines durch Anderes Begränzten, eines in sich Unvollständigen, und demzufolge vermag sie sich nicht als solche zu behaupten. Ihr fehlt etwas, dies ihr Fehlende liegt als positiv Seiendes außer ihr, mithin nur als negativ

Seiendes, d. i. als Bedürfniß in ihr. Aus diesem Bedürfniß entwickelt sich mit Nothwendigkeit der Drang nach Ergänzung, der Trieb, sich mit dem Anderen zu irgend einem Höheren, Allgemeineren zu vereinigen. Gerade die vollkommenste Art der Beiordnung, die copulative Exclusion, trägt also schon den Keim zur Auflösung dieses Verhältnisses in sich, indem sie entweder beide Glieder des Verhältnisses zusammen einem Höheren, oder eins derselben dem anderen unterordnet. Und dieses Streben des Nebeneinanderseienden, sich wechselseitig oder eins das andere aufzuheben, kann sich niemals bei einem einzelnen Erfolge beruhigen. Denn indem irgend etwas eins der außer ihm Seienden sich assimilirt oder sonst wie überwunden hat, fühlt es sich schon wieder durch anderes außer ihm Seiendes begränzt, und das Bedürfniß, auch dieses mit sich zu vereinigen, tritt auf's Neue ein. Das Streben nach Ergänzung ist also in der That nicht bloß ein Streben, sich mit diesem oder jenem Einzelnen zu verbinden, sondern es ist von vornherein, wenn auch unbewußt und dunkel, auf das schlechthin Allgemeine, auf das Allumfassende gerichtet. Was hab' ich, wenn ich nicht Alles habe, was bin ich, wenn ich nicht Alles bin — dies ist das eigentliche Urmotiv in jedem wenn scheinbar auch noch so bescheidenen und bornirten Contact eines Einzelwesens mit den andern Einzelwesen. Aller auf dem Verhältniß der Exclusion beruhender Wechselverkehr läuft also seinem Wesen nach stets auf eine Wiederauflösung dieses Verhältnisses, auf eine Wiederherstellung des Verhältnisses der Inclusion hinaus. Jedes Einzelne reibt sich nach und nach am anderen Einzelnen auf und sinkt schließlich ins Allgemeine zurück.

Die Verhältnisse der Inclusion und Exclusion bestehen also in der That immer nur als transitorische, lediglich vom distinguirenden Verstand festzuhaltende Momente innerhalb der dritten Art der Relation oder des Causalitätsverhältnisses: denn sofern sich uns die Dinge in ihrem Causalzusammenhange darstellen, erscheint uns das Sein als eine rastlose Fluctuation wechselnder Verhältnisse, von denen jedes in einem und demselben Momente zugleich Wirkung vorangegangener und Ursache folgender Verhältnisse, zugleich Umsetzung des Allgemeinen in das Einzelne, Wechselbeziehung des Einzelnen mit anderen Einzelnen und Wiederaufhebung des Einzelnen in das Allgemeinen ist.

Innerhalb des Causalitätsverhältnisses stellt sich also das Sein nicht nur in seiner Universalität und Totalität, sondern auch in jedem seiner einzelnen Bestandtheile und Entwicklungsmomente einerseits als Bedingung, Grund und Ursache für alles in oder außer ihm Seiende, mithin einerseits als alles Uebrige bedingend und bestimmend, andererseits als durch alles Uebrige bedingt und bestimmt dar, es documentirt sich somit zugleich als höchste Freiheit und als höchste Gesetzmäßigkeit. Daß das universelle Sein diese beiden scheinbar einander entgegengesetzten Principien in sich vereinigt, ist selbstverständlich. Denn für ein Sein, welches selbst Alles ist, giebt es nichts Anderes, wodurch es beschränkt werden könnte; es muß also insofern als absolut frei gedacht werden. Aber sofern es Alles ist, kann es auch schlechterdings nichts Anderes als es selbst sein, es ist mithin nothwendig auf sich selbst beschränkt, an sich selbst gebunden, und in sofern muß es zugleich als dem in ihm selbst liegenden Gesetz unterworfen, mithin als absolut gesetzmäßig gedacht werden.

Nicht so unmittelbar einleuchtend ist es, daß auch die einzelnen Seienden im Stande sein sollen, die Eigenschaften der Freiheit und Gesetzmäßigkeit in sich zu vereinigen. Sieht man sie nämlich nur als Theile des Ganzen und somit als etwas vom Ganzen Verschiedenes an und erblickt diese Verschiedenheit gerade darin, daß sie eben nicht das Ganze, mithin nicht etwas Selbstständiges, sondern nur etwas vom Ganzen Abhängiges sind, so scheint es allerdings, als könne bei ihnen von einer Freiheit gar nicht die Rede sein. Hiebei läßt man aber außer Betracht, daß sie als Theile des Ganzen auch Bestandtheile desselben, also etwas zum Ganzen Hinzugehöriges, das Ganze Mitseiendes sind. Sowie man dies in's Auge faßt, erkennt man, daß sie nicht bloß an der Gesetzmäßigkeit, sondern auch an der Freiheit des Ganzen irgendwie participiren müssen und zwar in dem Maaße, als die Sphäre, welche ihre Beweglichkeit begränzt, eine engere oder weitere ist. So betrachtet, sind also die Theile zwar quantitativ vom Ganzen verschieden, aber qualitativ mit ihm Eins und vermöge dieser Qualität muß sich mithin jedes einzelne Seiende innerhalb des allgemeinen Causalzusammenhangs, welcher die Einzelwesen theils untereinander, theils mit dem Ganzen verknüpft, in jedem seiner Lebensmomente ebensowohl als Bedingung

und Ursache, wie als Folge und Wirkung erweisen können und hiedurch mit Eins seine Freiheit wie seine Gesetzmäßigkeit bethätigen.

Es kann hier die Frage aufgeworfen werden, wie man sich das Miteinanderbestehen dieser beiden Principien innerhalb des allgemeinen Causalnexus zu denken habe, ob als ein feindliches oder als ein freundliches, als ein Wirken gegen einander oder als ein Wirken für einander? — Unverkennbar sind beide Verhältnisse möglich, ja beide gleich nothwendig. Ist im Gesetz des Ganze die Bedingung der Theile, in der Freiheit der Theil eine Bedingung für das Ganze, so erscheinen beide im Conflict gegeneinander: denn ein Bedingendes stellt sich einem anderen Bedingenden gegenüber; der Theil, der nur Bedingtes sein sollte, setzt sich selbst als Bedingendes und tritt dadurch mit dem Ganzen nothwendig in Widerstreit. Offenbart sich hingegen im Gesetz das Ganze als die Bedingung und Bestimmung seiner selbst, und in der Freiheit jeder der Theile als eine Theilnahme an dieser Selbstbestimmung, so erscheinen beide im Einklang mit einander, denn beide vereinigen sich in einer und derselben Bethätigung, nämlich in der Selbstbestimmung.

Das Miteinanderbestehen von Gesetz und Freiheit muß sich also einerseits als Kampf, andererseits als friedliches Zusammenwirken, einerseits als gegenseitiges Bedingen, andererseits als gegenseitiges Sichhingeben, einerseits als Zwiespalt, andererseits als Uebereinstimmung bethätigen. Diese beiden Bethätigungsweisen können aber innerhalb der dispositiven Formen des Seins niemals unmittelbar zusammenfallen, d. h. niemals in einem und demselben Momente auf einem und demselben Punkte Statt finden, es ist mithin eine Vermittlung derselben nur dadurch möglich, daß sie in Raum und Zeit mit einander wechseln und zwar dergestalt, daß dieser Wechsel selbst ebensowohl das Gesetz wie die Freiheit, die Einheit wie die Mannigfaltigkeit, den Zwiespalt wie die Uebereinstimmung zur Geltung bringt und dadurch sich als die höchste und vollendetste Form der unbeschränkten Selbstcomposition, nämlich als das harmonisch und rhythmisch geordnete Leben darstellt.

Das Leben also als der nie und nirgends ruhende Wechsel der zwischen Gesetz und Freiheit möglichen Verhältnisse erweist sich

uns als diejenige Form der unendlichen Selbstbewegung, in welcher die positiven und dispositiven Formen derselben am vollkommensten vereinigt werden: denn während die Vereinigung im Gesetz nur durch Unterordnung des Vielen unter das Eine, in der Freiheit dagegen durch Auflösung des Einen in das Viele zu Stande kommt, wird sie im Leben durch eine regelmäßige Ablösung dieser beiden Vereinigungsarten, durch eine der Freiheit wie dem Gesetz gleich gerecht werdende Hin- und Herbewegung zwischen beiden bewirkt und hiedurch auch die quantitative Differenz, auf welcher der Gegensatz beider beruht, nicht nur ideell, sondern auch räumlich und zeitlich ausgeglichen.

Demgemäß kommt uns denn auch das allgemeine Wesen des Lebens, welches eben in dem unaufhörlichen Wechsel von Acten der Gesetzmäßigkeit und Freiheit, von Bindungen und Lösungen, von Anziehungen und Abstoßungen u. s. w. besteht, nur in und an den endlichen Erscheinungen zur Anschauung, und zwar dergestalt, daß es trotz der Millionen und aber Millionen verschiedener Formen, zu denen es sich hier gestaltet, in seinem Grundcharakter überall mit Leichtigkeit wieder zu erkennen ist.

In welche Region des Seins und des Daseins wir daher auch unseren Blick richten, überall sehen wir das Unendliche sich nur dadurch aus endlichen Erscheinungen zusammensetzen, daß es sich abwechselnd hier das Gesetz, dort die Freiheit, einmal das Princip der Einheit und Gleichheit, ein andermal das der Vielheit und Verschiedenheit, bald das ideale Insichsein, bald das reale Außersichsein prävaliren läßt; überall offenbart sich uns das Leben als ein ununterbrochenes Oscilliren und Pulsiren, als ein ewiges Auf- und Abwallen und Hin- und Herwehen, als ein Auftauchen und Versinken, als ein Schwinden und Wiederkehren, als ein nie ruhender Kreislauf, der in jedem Momente neu und in seiner Totalität ewig derselbe ist.

Am großartigsten manifestirt sich uns dieser Rhythmus des Seins und Lebens in der Anordnung und den Bewegungen des Makrokosmos. So weit unsere Beobachtung reicht, zeigt sich uns derselbe als ein unermeßlicher Raum, der sich nur dadurch in unterscheidbare Räume gliedert, daß in gewissen Punkten das Gesetz, in

anderen die Freiheit, hier die Centripetalität, dort die Centrifugalität, hier die Gravitation, dort die Tangentialkraft dominirt, und daß sich auf diese Weise die Welt zu einem System gestaltet, dessen Grundwesen darin besteht, daß in ihm nach allen Seiten und Richtungen hin immerfort Räume von überwiegend concentrirtem, condensirtem und festem Charakter und Räume von vorherrschend excentrischem, flüchtigem und ätherischem Charakter d. h. mehr oder minder consistente Weltkörper und mehr oder minder freie Zwischenräume miteinander wechseln. Nur dasselbe Ordnungsprincip ist es, welches im System der Weltkörper Sonnen und Planeten, Planeten und Monde, kurz, Centralgestirne und peripherische Gestirne, und in den Zwischenräumen der Weltkörper engere Dunstkreise und weitere Aetherschichten sich ablösen läßt. Noch unverkennbarer verkündigt sich uns der wechselnde Charakter des makrokosmischen Lebens in seinen sich zeitlich darstellenden Bewegungen, in dem Kreislauf und der Rotation der Gestirne, namentlich der Erde, in dem Wechsel zwischen Sonnennähe und Sonnenferne, in dem Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, in dem Schwanken der Erdachse u. s. w.

Zum Theil verborgener, aber nicht minder mächtig herrscht dieser Rhythmus im Gebiet der physikalischen Kräfte, im Leben und Weben der Elemente. Alle Erscheinungen des Lichtes, der Temperatur, der Elektricität, des Schalles u. s. w. documentiren sich in einem unaufhörlichen Wechsel von Helligkeit und Dunkel, von Wärme und Kälte, von Anziehung und Abstoßung, von Erschallen und Verhallen ꝛc. und auch ihrem innersten Wesen nach sind sie nichts Anderes als Vibrationen und Undulationen, als Schwingungen und Oscillationen. Ebenso beruhen alle Bethätigungen der materiellen Molecularkräfte, alle Erscheinungen der Cohäsion und Adhäsion, des Magnetismus und Chemismus lediglich in dem Wechsel von Attraction und Repulsion, in der Schließung und Auflösung von Verbindungen.

Ein besonders anschauliches Bild von dem rhythmischen Proceß des Lebens gewähren die Erscheinungen des Wassers in dem immerwährenden Wechsel von Verdunstung und Niederschlag, von aufsprudelnden Quellen und abwärtsfließenden Wellen, von Gefrieren und Thauen, von Ebbe und Fluth, von Wellenbergen und Wellenthälern. Das Wasser hat daher Philosophen wie Dichtern von

jeher als Symbol, ja als Princip des Lebens gegolten, und wenn das Wesen des Lebens als Rhythmus, der Rhythmus aber als ein Wechsel von Arsen und Thesen, von Hebungen und Senkungen bezeichnet wird, sind auch diese Ausdrücke dem ewigen Meer mit seinen steigenden und fallenden Wogen entlehnt worden.

Nicht so unmittelbar läßt sich der Wellenschlag des Lebens in den festen Gestaltungen der Erde erkennen. Gleichwohl zeugt für denselben eben so sehr die innere Structur der Erdrinde mit ihren wechselnden Schichtungen und Lagerungen, den Reliquien entschwundener Entwickelungsperioden, wie die Bildung der Erdoberfläche mit ihrem Wechsel von Land und Meer, von Berg und Thal, von Höhen und Niederungen, und noch directer verräth sie sich in den nie rastenden Veränderungen, welche das scheinbar erstarrte Element unter dem Einfluß von Wind und Wetter, von Erderschütterungen und vulkanischen Ausbrüchen noch jetzt fort und fort zu erleiden hat.

In engeren Kreisen, aber in einer unübersehbaren Fülle neuer Formen tritt uns dasselbe Lebens- und Gestaltungsprincip im Bereich der Mikrokosmen, im Leben und Weben der Pflanzen und Thiere, in der Natur- und Culturgeschichte des Menschengeschlechts entgegen. Das Leben der Pflanze besteht in einem rastlosen Uebergehen aus dem Zustande der Concentration in den der Expansion und umgekehrt aus dem der Expansion in den der Concentration. Aus dem Samenkorn geht sie hervor und breitet sich aus, und an den Extremen ihrer Ausbreitung bildet sie sich wieder zu neuen Samenkörnern. Was hier im Ganzen und Großen geschieht, wiederholt sich bei der Bildung jeder Wurzelfaser, jedes Zweiges, jedes Blattes, jeder Blüthe &c. im Einzelnen und Kleinen. Jede Theilung einer Mutterzelle in Tochterzellen, jeder Fortschritt des Wachthums von Keim zu Keim, von Trieb zu Trieb, von Schößling zu Schößling ist nichts als die Entwicklung einer neuen Arsis aus einer bereits bestehenden Thesis, und jede Selbstausbildung und innere Consolidirung des neu entstandenen Keimes ist nichts als eine Umgestaltung der Arsis in eine neue Thesis. Das ganze Pflanzenleben ist Stoff- und Formenwechsel, ist Metamorphose.

Im Leben der Thiere zeigt sich dasselbe in noch weit mannigfaltigerer Weise. Empfangen und Gebären, Zunehmen und Ab-

nehmen, Entstehen und Vergehen, Assimilation und Secretion, Einathmen und Ausathmen, Systole und Diastole, sensorische und motorische Nerventhätigkeit, Schlafen und Wachen, Ruhen und Handeln, Stehen und Gehen, Aufheben und Niedersetzen des Fußes, Hebung und Senkung der Augenlider — Alles dies sind nur verschiedene Formen einer und derselben Wechselbewegung, und selbst in der Stufenfolge der Thierarten und Thiergattungen läßt sich die in Kreisläufen aufsteigende Ausprägung eines allen zum Grunde liegenden Urtypus nicht verkennen.

Im Leben des Menschen, im geistigen wie im physischen, ist es nicht anders. Sprache und Wissenschaft, künstlerische und praktische Thätigkeit, die Geschichte der Individuen und der Nationen zeigen uns überall dieselben Erscheinungen. Jeder Satz, jeder Gedanke ist ein Uebergang aus dem concentrirt gedachten Subjectsbegriff in den expansiv gedachten Prädicatsbegriff und involvirt das Streben, vom Prädicatsbegriff wieder zum Subjectsbegriff zurück zu gelangen. Jede zusammenhängende Gedankenreihe ist somit nichts als ein ewiges Fortschreiten vom Einzelnen zum Allgemeinen und vom Allgemeinen zum Einzelnen, als ein fortwährendes Oscilliren zwischen inductiver und deductiver Denkthätigkeit. Demgemäß ist auch jede einzelne Wissenschaft nichts Anderes als das Bestreben, irgend eine Summe von Erscheinungen unter einem höheren Begriff zusammen zu fassen und von diesem aus sie selbst in's Einzelne zu verfolgen und auf diese Weise zu erklären. Nur durch eine fortgesetzte Aneinanderreihung von Beobachtungen und Schlüssen, von Zergliederungen und Zusammenfassungen, von Analysen und Synthesen lassen sich überhaupt wissenschaftliche Resultate erreichen.

Ebenso bewegt sich jede Kunstthätigkeit fort und fort zwischen zwei einander entgegengesetzten Zuständen, dem Zustande der Begeisterung und dem der besonnenen Ausführung, indem sie sich bald zur Idee des Ganzen erheben, bald in die Gestaltung der einzelnen Theile versenken, bald sich erweitern, bald sich verengern muß. Und diesen Rhythmus, in welchem sie sich selbst bewegt, den sie in der ganzen Natur um sich herum wahrnimmt, muß sie auch dem Kunstwerk mittheilen, wenn dasselbe nicht todt, sondern lebendig erscheinen soll. Der Rhythmus ist daher das Lebensprincip der Kunst, wie

der Natur. Am unmittelbarsten erkennen wir ihn in der Poesie und in der Musik, nicht bloß im Versbau und tactmäßigen Fortschritt, sondern auch in der Verknüpfung der Assonanzen und Reime, der Dissonanzen und Consonanzen, sowie in der Entwicklung der Gedanken und der Führung der Melodien, in dem Wechsel von Verwicklungen und Lösungen, Conflicten und Sühnungen, Spannungen und Befriedigungen. Aber auch die bildenden Künste verleugnen ihn nicht, wenngleich sie ihn nicht in zeitlicher, unmittelbar bewegter, sondern nur in räumlicher ruhiger Form zur Anschauung bringen. Selbst die Architektur, die strengste aller Künste, wird lebendig durch die in ihr concret gewordene Eurhythmie, die hier in dem Wechsel von tragenden und getragenen Bestandtheilen, horizontalen und verticalen Gliedern, Ausladungen und Einziehungen, Schwellungen und Verjüngungen, Säulen und Säulendistanzen u. s. w. bestehen.

In freiester und mannigfaltigster Weise bekundet sich der rhythmische Charakter des Lebens endlich auch im Gebiet des praktischen Handelns, im Bereich der socialen und politischen Wechselbeziehungen und im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung. So bunt hier die verschiedenartigsten Bewegungen durcheinander gehen, darin stimmen sie alle überein, daß sie sämmtlich Bewegungen nach mehr oder minder klar erkannten Zwecken sind und in einer Aufeinanderfolge von Kraftanstrengungen bestehen, durch die man Schritt vor Schritt den Zwecken näher zu kommen glaubt. Was mit einem Schlag nicht zu erreichen ist, sucht man durch wiederholte Schläge zu bewirken; jeder Schlag, jeder Stoß setzt aber eine besondere Anwendung des zum Zweck führenden Mittels voraus; er verlangt daher einerseits eine Erhebung zum Allgemeinen, andererseits eine Herablassung zum Besonderen, und er wird auch in seiner äußeren Erscheinung stets in einer Auf- und Ab- oder Hin- und Herbewegung bestehen müssen. Ob Jemand die Axt oder die Feder, das Schwert oder die Nadel, die Pflugschar oder das Ruder führt, der Proceß seiner Thätigkeit wird sich stets, wie der Wellenschlag des Meeres, als ein Wechsel von Hebungen und Senkungen, von Arsen und Thesen darstellen. Und ist ein Zweck erreicht, so stellt sich sofort das Streben nach einem neuen Zweck ein. Die Befriedigung eines

Bedürfnisses ist nichts als Ueberdruß an der Befriedigung, und so setzt sich das praktische Leben aus einem unaufhörlichen Wechsel von Erstreben und Erreichen, Begehren und Genießen, Wollen und Vollbringen zusammen. Dasselbe wiederholt sich, nur in weiteren Kreisen und längeren Wellenschlägen, im Leben der Völker und Nationen. Auch hier ist alle Bewegung ein nimmer ruhendes Auftauchen und Verschwinden, Steigen und Fallen, Erstarken und Ermatten, ein ewiges Oscilliren zwischen realistischen und idealistischen Bestrebungen, zwischen Haß und Liebe, zwischen Kampf und Frieden, kurz eine rhythmische Ausgleichung des Uebergewichtes, durch welches im Gesetz die Einheit über die Mannigfaltigkeit, in der Freiheit die Mannigfaltigkeit über die Einheit prävalirt.

Und wozu dieser unaufhörliche Wechsel, dieses rastlose Auf und Nieder, dieses ziellose Hin und Her zwischen Gesetz und Freiheit? — Weil ohne Gesetz keine Freiheit, ohne Freiheit kein Gesetz, ohne Wechsel kein Leben möglich ist. Aber wozu das Leben selbst? — Um des Lebens selbst willen! — Wer nicht den Zweck des Lebens in dem Leben selbst sieht, wird dasselbe niemals zu begreifen vermögen. Wenn es für das Leben in seiner Gesammtheit einen Zweck gäbe in demselben Sinne wie es ein erreichbares Ziel für eine Einzelbewegung giebt, müßte dann nicht die Erreichung dieses Zieles zugleich das Ende alles Lebens und Strebens bedeuten? Und würde ein Leben, das solchem Ziel entgegenführte, dem idealen Bilde, welches wir uns von einem vollkommenen Leben zu machen vermögen, besser entsprechen, als ein Leben, dem gerade dadurch seine Ewigkeit gesichert ist, daß jeder Abschluß einer seiner Einzelbewegungen der Anfang einer neuen Entwicklung ist? —

Philosophen und Dichter haben oft darüber geklagt, daß die Ideale zerrinnen, indem wir sie erreichen, daß jeder Mensch ein Faust sei, der von Begierde zu Genuß taumle und im Genuß schon wieder nach Begierde verschmachte, daß das menschliche Streben nichts sei als ein erfolgloses Haschen und Jagen nach Zielen, die das, was sie aus der Ferne versprechen, nicht gewähren, nichts als eine immer von vorn zu beginnende Sisyphus- und Danaidenarbeit; ja Schopenhauer hat auf die richtige Erkenntniß, daß ein ewiges, niemals zur Ruhe gelangendes Streben und Wollen das Princip alles Seienden

ist, sogar ein vollkommen ausgebildetes System des trostlosesten Pessimismus gegründet.

Einer solchen Ansicht vermag aber nur der beizustimmen, der die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit in einer ewigen Ruhe, in einer schlechthin quietistischen Selbstbeschauung sieht, und das läßt sich, wenn man der Sache auf den Grund sieht, von Niemandem behaupten. Gerade darin, worin die Trostlosigkeit des dem menschlichen Leben und Streben vorschwebenden Ideals liegen soll, liegt seine beseligende Kraft, ja man kann sagen, in seiner Unerreichbarkeit seine Erreichbarkeit. Denn gäbe es wirklich ein Ziel, das uns vollkommen und für immer zu befriedigen vermöchte, so würde eben dieser Frieden der ewige Tod, das absolute Nichts sein, ein Zustand ohne Bewußtsein, ohne Gefühl, ohne Willensregung, ein schlechthin stupides, aschgraues Einerlei. Erst dadurch, daß das erreichte Ziel eines Strebens der Anfang eines neuen Strebens wird, wie die Frucht den Keim zu neuem Leben und Wachsthum in sich schließt, gewährt es, was es verspricht, nämlich eine sich immerfort erneuende und verjüngende Befriedigung, und nur wenn das Streben selbst das wahrhaft Erstrebenswerthe ist, hört das Streben auf ein vergebliches und erfolgloses zu sein, denn es erreicht, was es will, schon dadurch, daß es überhaupt will.

Mit Recht bezeichnet daher Schiller als dasjenige, was den zerrinnenden Idealen gegenüber liebend bei dem Strebenden ausharrt und ihm ewig tröstend zur Seite steht, die „Beschäftigung die nie ermattet", und mit Recht stellt daher Goethe das unermüdliche Streben und Weiterverlangen Faust's, zufolge dessen er sich niemals beruhigt auf ein Faulbett legt, niemals zum Augenblicke sagt: „Verweile doch, du bist so schön" als den positiven, vom negativen Princip nicht zu packenden Kern der Menschennatur und hiemit das Streben überhaupt als das im Einzelnen sich bethätigende Göttliche, als das Alles durchströmende, belebende und beseligende Ideal dar.

In gewissem Sinne läßt sich daher schon der einzelne Bewegungsact, sofern er als solcher entweder eine gewisse Befriedigung gewährt oder ein Impuls für folgende Bewegungen ist, nicht bloß als ein Mittel, sondern auch als ein wirklicher Act zur Verwirklichung

des im Leben selbst liegenden Lebenszwecks betrachten; in höherem Sinne aber bewähren sich als solche Verwirklichungen des allgemeinen Ideals diejenigen einheitlich sich auseinander entwickelnden Processe von Bewegungsacten, welche sich dadurch, daß ihr letzter Act möglichst genau mit dem ersten zusammenfällt, zu einem mehr oder minder in sich geschlossenen Ganzen abrunden. Dieser Bedingung genügen aber am vollkommensten diejenigen, welche am vollkommensten den Ideen des Wahren, Schönen und Guten entsprechen, z. B. ein Gedanke der durch Auseinanderlegung eines noch dunklen Subjectbegriffes in bekannte Prädicatsbegriffe irgendwie zur Lösung eines bisher ungelösten Problems mitwirkt; ein Kunstwerk, das in Anlage und Ausführung möglichst vollkommen das in ihm sich verkörpernde Urmotiv und dadurch in Form eines Nachbildes die Harmonie des Weltalls zur Anschauung bringt; oder eine That, welche in keinem ihrer Momente den Endzweck alles Thuns, das Universelle im Individuellen, das Unendliche im Endlichen zur Geltung zu bringen, aus den Augen verliert, und hiedurch in irgend einer ersprießlichen Weise zum allgemeinen Heil beiträgt.

Wir unterscheiden demnach logische, ästhetische und ethische Ideale; unter diesen aber sind die ethischen diejenigen, welche dem allgemeinen Ideal, der rastlosen Erneuerung und Förderung des Lebens selbst, am vollkommensten entsprechen, und es ist daher gerechtfertigt, in der Verwirklichung des Guten noch unmittelbarer als in der Erkenntniß des Wahren und der Darstellung des Schönen die höchste Aufgabe des Lebens und den Endzweck des Seins zu erblicken, nur darf dabei nicht vergessen werden, daß auch die auf die Wahrheit und Schönheit gerichtete Thätigkeit in ihrer Bedeutung für das Allgemeine eine ethische Bethätigung ist.

Mögen wir unseren Blick auf das Leben der Individuen oder auf das Leben der Familien, auf die Geschichte der Völker und Staaten oder der gesammten Menschheit richten — wir werden finden, daß es sich überall aus solchen Acten, durch die nach und nach die der Menschheit vorschwebenden Ideale des Wahren, Schönen und Guten verwirklicht werden, zusammensetzt; und wenn sich auch nicht immer diese Acte unmittelbar als Fortschritte, oft sogar als fühlbare Rückschritte darstellen, so erweisen sie sich doch schließlich

stets als integrirende und nothwendige Momente eines allgemeinen Entwicklungsganges, der im Großen und Ganzen entschieden als ein Fortschritt anerkannt werden muß.

Obschon daher das Leben aus einem unaufhörlichen Wechsel, einem rastlosen Auf und Ab und Hin und Her besteht, so ist es doch keineswegs ein bloßes Schwanken und Oscilliren um einen und denselben Punkt, sondern zugleich eine allseitig und beharrlich fortschreitende Bewegung. Was sich momentan als eine Reaction darstellt, offenbart sich später als Sammlung oder Impuls zu einer gesteigerten Action; was ein Kreislauf zu sein scheint, ist in der That eine sich fort und fort erweiternde Spirale. Demgemäß enthüllt sich dem tieferschauenden Blick auch das Lügenhafte, Häßliche und Böse als Sporn oder Folie für das Wahre, Schöne und Gute; Noth und Elend als der kategorische Hinweis auf jenes, gemeinnützige Zusammenwirken, das allein Rettung und Heil zu bringen vermag, und selbst der Tod als der Beginn und die unerläßliche Vorbedingung eines neues Lebens — eines neues Lebens, wie es nicht bloß der aus dem unerschöpflichen Mutterschooß des Allgemeinen fort und fort neu auftauchenden, sondern auch der unabänderlich in ihn zurücksinkenden Wesen harrt. Denn Leben, ewiges, unzerstörbares Leben ist ja eben das Sein, in welchem sich das Allgemeine mit dem Einzelnen und dieses mit dem Allgemeinen in stets neuer Form vereinigt, das Sein als die nimmer ruhende Metamorphose, in welcher es durch wechselnde Setzung und Aufhebung seiner Formen sein ewiges, unvergängliches Wesen offenbart.

Hiemit haben wir die Principien der philosophischen Weltanschauung, durch welche wir die oben gegebene naturwissenschaftliche Weltanschauung erweitern und ergänzen zu müssen glaubten, wenn eine Verständigung zwischen der wissenschaftlichen und religiösen Vorstellungsweise möglich sein soll, wenigstens ihrer allgemeinen Bedeutung nach dargelegt. Vom Standpunkt der Empirie, hoff' ich, wird man derselben das Zugeständniß machen müssen, daß in derselben, obschon sie vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitet und nur von der Begriffswelt aus die Erscheinungswelt zu erfassen sucht,

doch nichts enthalten ist, was sich mit den positiven Resultaten der exacten Wissenschaften in Widerspruch befände; daß sie sich vielmehr, indem sie vom Begriff der universellen Bewegung ausgeht, von vornherein auf ein Princip stützt, welches auch für die Naturwissenschaften die Bedeutung eines solchen besitzt, und es ihr möglich gemacht hat, aus diesem Princip ohne Zuhülfenahme irgend welcher aparter Principien (z. B. einer besonderen Lebenskraft oder einer rein spiritualistischen Seelensubstanz) ausnahmslos alle Erscheinungen, die geistigen wie die natürlichen, abzuleiten. Außerdem wird man, wie ich hoffe, auch nichts in dieser Weltanschauung zu finden vermögen, was zu der Annahme berechtigte, als sei dieselbe aus einer vorgefaßten Tendenz hervorgegangen und von Anbeginn auf die Erzielung eines Compromisses mit den religiösen Vorstellungen angelegt, vielmehr einräumen müssen, daß sie sich streng in den Gränzen einer Bestimmung und Zergliederung des allgemeinsten aller Begriffe, wie eine solche vom logischen, metaphysischen und sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus möglich ist, bewegt und namentlich jeden maaßgebenden Einfluß aus den Regionen des Gemüthslebens von sich fern gehalten hat. In der That verdankt sie auch gar nicht dem Zwecke, dem sie in dieser Schrift zu dienen bestimmt ist, ihre erste Entstehung, sondern ist die Frucht vieljähriger lediglich im Interesse der Wissenschaft gepflegter Studien und durchaus ein Product nüchternster Denkoperationen; ja möglicherweise verräth sie dies in der von ihr gegebenen Skizze so sehr, daß die Kluft zwischen ihr und der religiösen Auffassung des Seins manchem meiner Leser größer erscheinen mag, als die zwischen dieser und der naturwissenschaftlichen Weltanschauung.

In einem Betracht ist dies auch wirklich der Fall, insofern nämlich, als es in der Natur der philosophischen Denkweise liegt, dem Anschauungsbedürfniß des religiösen Gefühls ungleich weniger entgegenzukommen, als die selbst auf Anschauungen und Beobachtungen sich stützende Untersuchungs- und Darstellungsweise der Naturwissenschaften. Dagegen tritt die Philosophie zur Religion in sofern in ein weit näheres Verhältniß, als sie sich nicht in dem Grade wie die Naturwissenschaften auf die Betrachtung des sinnlich Wahrnehmbaren beschränkt, sondern im Gegentheil das wahre und

wesentliche Sein der Welt in einem Uebersinnlichen, rein-geistig zu Erfassenden erblickt und sich demgemäß, ähnlich wie das religiöse Gefühl, wenn auch aus anderen Gründen und in ganz anderer Weise, mit besonderer Hingebung gerade in diese Regionen des Daseins vertieft. Wie abweichend daher auch die Wege sind, auf denen das philosophische Denken einerseits und das religiöse Sinnen andererseits zur Erfassung des Uebersinnlichen zu gelangen suchen, und wie weit auseinander selbst die Punkte liegen mögen, die für sie die meiste Anziehungskraft besitzen: im Großen und Ganzen bewegen sich beide dennoch auf demselben Gebiet; es muß daher zwischen ihnen auch manche Berührungs- und Kreuzungspunkte geben, ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie sich trotz aller vorangegangnen Digressionen schließlich um einen gemeinsamen Mittelpunkt vereinigen.

Ob derjenige Standpunkt, von welchem die vorstehende Weltanschauung gewonnen ist, irgend welche Aussicht hat, zu einem solchen Vereinigungspunkt — wenn auch zunächst nur für geistesverwandte Naturen — zu werden, darüber vermag allein der Erfolg zu entscheiden. Von Seiten Derer, welche die Ansprüche des religiösen Gefühls möglichst unmittelbar befriedigt haben wollen, hör' ich mir zurufen, daran sei gar nicht zu denken. In dieser ganzen Weltanschauung sei ja von dem, was Herz und Gemüth zu befriedigen vermöge, kaum eine Spur vorhanden. Drehe sich doch dieselbe immer nur um Sein und Bewegung, um Qualität und Substanz, um Kraft und Stoff, um Geist und Materie, kurz lauter Dinge, die mehr für den zweifelnden, atheistischen Verstand als für das gläubige, gottergebene Gemüth von Interesse seien; sei doch darin nichts zu finden, was dem Herzen Erbauung und Erhebung, Trost und Erquickung zu geben vermöge, ja komme doch darin von Gott, der doch der Kern- und Mittelpunkt aller Religion, das A und O des religiösen Bedürfnisses sei, kaum beiläufig einmal der Name vor, und von Christus, vom heiligen Geist, vom ewigen Leben, von Himmel und Hölle, von Glauben und frommen Werken, von Sünden und Sündenvergebung und Allem was sonst noch zur Religion gehöre, sei darin nie und nirgends die Rede.

Ich muß dies zugeben, ja ich räume auch rückhaltslos ein, daß die gegebene Weltanschauung in derjenigen Form, in welcher sie —

und zwar geflissentlich — im Bisherigen geboten ist, selbst wohlberechtigten Forderungen des religiösen Gefühls nicht zu genügen vermag. Gleichwohl glaube ich behaupten zu dürfen, daß in ihr alle die Grundwahrheiten und Ideen enthalten sind, welche den wesentlichen Gehalt der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere bilden, und daß es nur einer etwas näheren Hinweisung auf die religiöse Bedeutung ihres Inhalts, ja für Manchen kaum mehr als einer anderen Bezeichnung des in ihr dargelegten Fundamentalbegriffes bedarf, um sich von ihr aus gerade diejenigen Fragen, welche für das religiöse Gefühl von besonderer Wichtigkeit sind, in einer seinen berechtigten Wünschen bestentsprechenden Weise beantworten zu können.

Dies nachzuweisen ist unsere nächste Aufgabe. Daher möge von den hiebei zu berücksichtigenden Fragen zunächst die über den Gottesbegriff, in dem auch wir den Ur- und Cardinalbegriff der religiösen Weltanschauung erblicken, zur Erörterung gelangen.

VII.

Religiöse Bedeutung der wissenschaftlichen Weltanschauung.

---

1. Der Gottesbegriff.

In den vorstehenden Untersuchungen ist als der höchste aller Begriffe der Begriff des Seins dargelegt worden und zugleich nachgewiesen, daß dieser Begriff in seiner Allgemeinheit wie in seinen einzelnen Formen gleichbedeutend ist mit dem Begriff der universalen Selbstbewegung. Daß der Begriff des Seins als der alle übrigen Begriffe umfassende Begriff wirklich die Bedeutung des höchsten Begriffes besitzt, ergiebt sich uns hauptsächlich vom Standpunkt unserer erkennenden Geistesthätigkeit und daher sind es besonders die Sprache und die Wissenschaft, welche vorzugsweise dazu nöthigen, den höchsten Begriff mit diesem Namen zu bezeichnen und auf die mannigfachen Bedeutungen und Formen des Wortes „Sein" im allgemeinen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch die Bestimmung und Analyse dieses Begriffes zu gründen.

Neben der erkennenden giebt es nun aber im Bewußtsein auch noch eine fühlende und wollende Thätigkeit, welche zwar beide ihrem ursprünglichen Wesen nach mit jener eins sind, in ihren einzelnen Entwicklungsmomenten aber häufig von ihr abweichen. Auch diese haben das Bedürfniß, sich von dem, was ihnen als das Höchste, Allumfassende, Absolute gilt, eine ihrer Anschauungsweise entsprechende Vorstellung zu bilden, und die Eigenthümlichkeit ihrer Natur bringt es mit sich, daß sie bei der Befriedigung dieses Bedürfnisses nicht mit derselben Nüchternheit und Klarheit wie die Erkenntniß, dagegen

mit mehr Wärme und Intensität verfahren. Daher vermögen sie im Begriff des Seins nicht zu erkennen, was ihnen als das Höchste vorschwebt. Zwar nehmen sie von der Sprache den sprachlichen Ausdruck desselben an und bedienen sich desselben ganz seiner universellen Bedeutung gemäß; aber gerade wegen dieser gemeinen Verwendung erscheint ihnen derselbe viel zu profan, als daß sie damit die Vorstellung des Höchsten und Erhabensten zu verbinden vermöchten. Demzufolge fühlt das Bewußtsein, sofern es mehr vom Fühlen und Wollen, als dem reinen Denken beherrscht wird, sich getrieben, diese Vorstellung noch mit einem besonderen Namen zu bezeichnen, und dieses Bedürfniß macht sich ihm hauptsächlich dann geltend, wenn es sich das Allumfassende einerseits als Urquell und Gegenstand aller Gefühle, oder andererseits als Ideal und Ziel alles Strebens und Wollens vorstellt, und in demselben den Inbegriff alles dessen ahnt oder ersehnt, mit welchem es nicht bloß in einer Weise seiner Bethätigung, sondern zugleich als fühlend, denkend und wollend, auf das Engste verflochten ist und in welchem es den Grund und den Zweck, den Anfang und das Ende nicht nur seines eigenen Daseins, sondern auch aller außer ihm existirenden Dinge und Erscheinungen erblicken zu müssen glaubt.

Der hier bezeichnete Standpunkt des Bewußtseins ist aber derjenige, welchen wir den religiösen nennen, und dieser ist es daher, von welchem aus sich neben der profanen Bezeichnung des höchsten Begriffs noch eine andere, bald mit Scheu, bald mit Liebe, immer aber mit Ehrfurcht und Erhebung ausgesprochene Benennung gebildet hat, so daß wir neben dem Ausdruck „Sein" auch den Namen „Gott" besitzen, in welchem das gläubige Gemüth nicht bloß ein Zeichen für den Begriff als solchen, sondern zugleich ein Symbol für das dem Begriff zum Grunde liegende Wesen selbst erblickt.

Alles also, wodurch sich der Gottesbegriff vom Begriff des Seins in mehr als bloß nomineller Weise unterscheidet, hat seinen Ursprung lediglich in dem überwiegenden Einfluß der Gefühls- und Willensthätigkeit, welchem die religiöse Anschauungsweise unterworfen ist, und beruht nicht sowohl auf wesentlichen Differenzen zwischen dem Umfang und Inhalt beider Begriffe, als vielmehr nur auf dem verschiedenen

Eindruck, den ein und derselbe Gegenstand unter dem Einfluß einer wärmeren und kühleren Beleuchtung, oder in Folge der mehr oder minder genauen Ausprägung seines Inhalts zu machen vermag.

Daß die Religion nicht bloß in einer der drei Geistesthätigkeiten ihren Grund hat, sondern vielmehr auf einem simultanen Zusammenwirken und Ineinandergreifen derselben beruht, also den Inbegriff dessen, worin sie das absolut Höchste erblickt, nicht bloß mit dem Verstande erkennen und begreifen, sondern desselben auch unmittelbar mit dem Gefühl inne werden und sich erfreuen, sowie ihm mit seinem Wollen und Streben nacheifern und gerecht werden will, ist eine allgemein anerkannte Thatsache. Während daher von den drei Lebensmächten, welche die Richtung auf das Höchste und Vollkommene mit ihr theilen, jede das ihnen gemeinsam vorschwebende Ziel auf einem besonderen Wege, nämlich die Wissenschaft durch Erkenntniß des Wahren, die Kunst durch Darstellung des Schönen, und die Staatsmacht durch Sicherung und Förderung des Guten und Heilsamen zu erreichen sucht, ist die Religion ihrer ursprünglichsten Natur nach von diesen drei Trieben noch gleich stark durchdrungen; das Wahre, Schöne und Gute bilden für sie noch ein engverschlungenes Ganzes und demgemäß haben sich auch in ihr selbst die auf diese drei Ziele gerichteten Geistesbethätigungen noch nicht klar und bestimmt von einander geschieden, sondern bewegen sich in mannigfachster Weise durcheinander.

Hierin liegt der Grund ihrer Macht und Stärke, aber auch die Quelle ihrer Mängel und Schwächen. Es erwächst ihr daraus die Fähigkeit, sich leichter als Wissenschaft, Kunst und Staatspraxis, des ganzen Menschen zu bemächtigen, in allen Richtungen gleichzeitig mit vereinten Kräften zu wirken und mit Leichtigkeit jedem momentanen Bedürfniß entgegen zu kommen. Wo sie mit der einen Kraft nicht ausreicht, steht ihr sofort eine andere zur Verfügung. Die allzu dürre Wahrheit vermag sie unschwer mit einem wohlgefälligen Gewande zu umkleiden, hinter dem flüchtigen Schein auf eine bleibende Wahrheit hinzuweisen, an das strenge Pflichtgebot die Inaussichtstellung einer ewigen Seligkeit zu knüpfen. Vor Allem kommt es ihr zu Statten, daß ihre Anschauungs- und Darstellungsweise die dem Menschen ursprünglichste, naturwüchsigste und demzufolge

auch faßlichste und eindringlichste ist, daß ihre Kundgebungen in hohem Grade das Gepräge der Unmittelbarkeit tragen, ja daß die ihr entgegenquellenden Ideen oft in so geheimnißvoller und unerklärlicher Weise aus dem Inneren des Menschen hervorbrechen, daß man sich gedrungen sieht, darin übernatürliche Offenbarungen, unmittelbare Eingebungen der Gottheit selbst zu erblicken.

Aber auf der anderen Seite ist das simultane Zusammenwirken des Denkens, Fühlens und Wollens in der Religion auch die Ursache, weßhalb ihre Vorstellungen so häufig der Klarheit und Bestimmtheit ermangeln, nicht selten sich im entgegengesetzten Sinne deuten lassen und theils untereinander, theils mit festgestellten Wahrheiten der Wissenschaft in schroffem Widerspruch stehen. Es erklärt sich daraus, warum sich religiöse Begeisterung und Glauben so oft zu den abenteuerlichsten Phantasmen, ja zu Hirngespinnsten, die an Wahnsinn gränzen, verirren, warum die Wahrheit so oft einem verlockenden Schein oder einem frommen Zweck geopfert, das Schöne und Erhabene so leicht in den Dunstkreis der Gemeinheit herabgezogen, das wahrhaft Heilige und Heilbringende so oft um eines Heiligenscheins willen mit Füßen getreten wird. Es wird daraus begreiflich, warum auf keinem der übrigen Lebensgebiete der Ausartungen und Verirrungen so unzählige und extravagante gewesen sind, als gerade auf dem der Religion.

Das menschliche Bewußtsein, obschon seinem Wesen und Ursprung nach ein einiges und ungeschiedenes, ist einmal, wenn es sich aus dem Zustande kindlicher Einfalt und Natürlichkeit auf die Stufe einer höheren Cultur und Gesittung empor arbeiten soll, einer Sonderausbildung seiner verschiedenen Kräfte durchaus bedürftig. Die ungleiche Vertheilung der natürlichen Anlagen und die Verschiedenartigkeit der Lebensverhältnisse drängen selbst gebieterisch auf diesen Weg hin. In Folge dieser Entwicklung wird die ursprüngliche Einheit des Fühlens, Denkens und Wollens zunächst nothwendig gestört. Statt sich gegenseitig zu unterstützen, treten diese Thätigkeiten einander entgegen, namentlich tritt sehr bald die fortgeschrittene Intelligenz mit dem zurückgebliebenen Gefühl und dem vom Gefühl geleiteten Streben in Conflict; auch die religiösen Vorstellungen selbst gehen nach verschiedenen Richtungen auseinander, und wenn die

Hüter der Religion dieser Zersplitterung dadurch entgegen zu arbeiten suchen, daß sie den die ursprüngliche Harmonie zerstörenden Erkenntnißdrang gewaltsam zu unterdrücken suchen, dann erzeugen sie dadurch in der Regel eine noch größere Verwirrung der Begriffe oder führen einen Zwitterzustand herbei, von welchem aus sich weder vorwärts zu der nothwendig gewordenen Durchbildung der Einzelkräfte, noch rückwärts zur Wiederherstellung ihrer verlorengegangenen Einheit gelangen läßt. In solchen Zuständen sind alsdann Entartungen und Verirrungen, wie sie die Religionsgeschichte so reichlich aufzuweisen hat, schlechterdings nicht zu vermeiden, um so weniger, als das natürliche Gefühl, wenn es einmal mit der Intelligenz in Widerstreit gerathen ist, seine instinctive Sicherheit und Besonnenheit zu verlieren pflegt und sich vom eigenen Fanatismus oder dem Einfluß herrschsüchtiger Priester nur allzuleicht zu Thorheiten und Extravaganzen aller Art fortreißen läßt.

Selbstverständlich erleidet in solchen Fällen auch der dem religiösen Gefühl ursprünglich zu Grunde liegende Gottesbegriff die mannigfachsten Entstellungen und Verzerrungen. Statt sich noch durch natürliche Eindrücke bestimmen zu lassen oder der Divination begabter Naturen und der Stimme des eigenen Gewissens zu lauschen, construirt und modelt man ihn sich, wie man ihn gerade braucht. Man vereinigt nach und nach in ihm immer mehr Eigenschaften, welche sich mit seiner ursprünglichen Beschaffenheit schwer oder gar nicht vertragen, mehr für ein beschränktes Einzelwesen als für das höchste, allumfassende Wesen passen; und die natürliche Folge davon ist, daß sich das Gemeinsame der im Gottesbegriff zusammengefaßten Vorstellungen immer mehr hinter deren Verschiedenartigkeit verbirgt, daß sich der *eine* Gottesbegriff in eine *Masse verschiedener* Gottesbegriffe zersplittert.

Dieser Proceß hat sich in der Geschichte fort und fort wiederholt und so frühzeitig begonnen, daß uns keine Zeit historisch bekannt ist, in welcher nicht jede Nation, ja jedes Volk, jeder Volksstamm, jede Gemeinde, ja man kann sagen jeder Mensch seinen eigenen Gottesbegriff gehabt hätte. Gleichwohl läßt sich aus einzelnen religiösen Mythen und verschiedenen sprachlichen Erscheinungen schließen, daß ursprünglich ein gemeinsamer Gottesbegriff wenigstens für den

größten Theil der uns bekannten Völker bestanden hat; und wie zahlreich und mannigfach auch immer die Sonderbegriffe sind, in welche er sich im Verlauf der historischen Entwicklung auseinandergelegt hat, und zu wie heftigen Geisteskämpfen und blutigen Kriegen auch diese Sonderbegriffe den sich um sie schaarenden Nationen und Confessionen Anlaß gegeben haben, es läßt sich doch auch noch in ihnen der sie einst alle in sich vereinigende, fundamentale Gottesbegriff mit mehr oder minder Deutlichkeit wiedererkennen.

Daß wirklich noch jetzt inmitten der höchsten Zersplitterung ein, wenn auch nicht in seinen Specialitäten, so doch in seinen wesentlichsten und allgemeinsten Grundzügen gemeinsamer, also im unbeschränktesten Sinne des Wortes „katholischer" Gottesbegriff existirt, erhellt schon daraus, daß sich selbst die einander widerstrebendsten Religionen gegenseitig noch als Religionen erkennen, daß Fetischanbeter und Christen in dem, was den eigentlichen Kern ihrer Gottanbetung ausmacht, einander sehr wohl begreifen. Bestände diese Einsicht nicht: so wäre auch eine Verständigung über eine gemeinsame Benennung des gemeinsamen Begriffs nicht möglich gewesen, es hätte eine Subsumtion der verschiedenen Vorstellungen unter den gemeinsamen Namen „Gott", oder welcher Ausdruck dafür in anderen Sprachen bestehen möge, nicht Statt finden können. Untersucht man nun aber, worin das allen verschiedenen Vorstellungen Gemeinsame besteht, worin Hottentot und Eskimo, Christ und Jude trotz allen Differenzen übereinstimmen, was wird als der eigentliche Grund und Kern des religiösen Gefühls angesehen werden müssen? Offenbar das jedem Menschen sich irgend einmal aufdrängende Bewußtsein, daß er von dem großen Universum, in welches er ohne sein Wissen und Wollen hineingestellt ist, nur einen verschwindend kleinen, nahezu ohnmächtigen Bruchtheil ausmacht, daß jedes andere Einzelwesen mit ihm in derselben Lage ist, daß mithin über ihm und allen Einzelerscheinungen eine diesen und ihm unendlich überlegene, ja absolut unwiderstehliche Macht waltet, die über all sein Wohl und Wehe, all sein Thun und Leiden, seines Lebens Anfang und Ende, kurz sein und aller seiner Mitgeschöpfe Dasein entscheidet, mit der er sich zwar oft auch im Kampf und Widerspruch, trotzdem aber stets im innigsten, unauflöslichen Zusammenhange fühlt und der gegenüber

er nicht umhin kann, sie zugleich zu fürchten und zu lieben, sie zu bewundern und zu verehren, sich Alles aus ihr zu erklären und Alles auf sie zu beziehen. Wenn er nun aber diese allerdings mehr dunkel empfundene, als klar erkannte Macht „Gott" nennt, kann er mit dem Namen einen anderen Begriff verbinden, als den eines über alle Einzelwesen erhabenen, Alles in sich zusammenfassenden und Alles durchwaltenden Wesens, und ist dieser Begriff seiner innersten Bedeutung nach nicht wesentlich derselbe wie der Begriff des Seins, wenn derselbe, wie von uns geschehen, in seiner vollen Universalität und Totalität gedacht wird?

Von verschiedenen Seiten wird hiegegen eingewandt werden, zu solcher Höhe und Weite sei doch eigentlich nur der pantheistische Gottesbegriff ausgebildet. In allen Religionen, denen Gott eine extramundane Persönlichkeit sei, fasse man ihn nur als ein Einzelwesen, also keineswegs als das allumfassende, sondern höchstens als das über Allem herrschende Sein; und gar in den polytheistischen Religionen, in welchen man einzelne Naturerscheinungen und Naturkräfte, wie Sonne, Mond und Erde, Wasser und Feuer, Donner und Blitz, ja Thiere und Pflanzen, Steinblöcke und Klötze, oder abstracte Begriffe wie Weisheit, Tapferkeit, Liebe ꝛc. zu Göttern erhebe, bleibe man weit hinter jenem höchsten und allgemeinsten Begriff zurück, ja man sinke sogar zu Vorstellungen solcher Dinge hinab, welche dem Menschen gegenüber auf einer entschieden tieferen Stufe stehen.

Dies entspricht allerdings dem zunächst in die Augen fallenden Sachverhalt, namentlich den von Priestern und Theologen herrührenden Darstellungen der Glaubenslehren und solchen Erscheinungen, in denen sich eine religiöse Richtung in ihrem Verhalten nach außen hin darstellt; bei genauer Betrachtung stellt sich jedoch die Sache in anderem Lichte dar. Nicht das, was in den positiv formulirten Dogmen von den kirchlichen Organen officiell gelehrt wird oder was den Gegenstand des herkömmlichen Cultus bildet, ja nicht einmal wofür man in Zeiten religiöser Streitigkeiten leidenschaftlich kämpft, ist als der eigentliche Kern und wahre Gehalt des Gottesbegriffes einer Religion anzusehen, sondern der Inbegriff der Gefühle und Vorstellungen, welche das menschliche Gemüth erheben und beleben, wenn es sich in wirklich reiner und warmer Andacht

in seinen Gott versenkt. In dieser Stimmung aber wird sich nie und nimmermehr ein Mensch seinen Gott in so beschränktem Sinne vorstellen, wie er es vielleicht der Kirchenlehre nach ist. Selbst dem Fetisch- und Thieranbeter ist in solchem Augenblick der von ihm angebetete Klotz, Mistkäfer, Stier &c. nicht das, was er in Wirklichkeit ist, noch auch bloß das, was er sich vorschriftsmäßig darunter denken soll, sondern das Symbol der Macht, von der er allein in diesem Momente Hülfe, Trost oder Erhebung erwartet, also etwas über ihm und allen Anderen Erhabenes und Gewaltiges, kurz das Höchste, was er sich in diesem Moment zu denken vermag: denn wenn dies nicht so wäre, könnte er sich ihm nicht mit voller Inbrunst und Selbstvergessenheit hingeben. Nicht anders ist es, wenn etwa ein Katholik mit gleicher Inbrunst zu seinem Heiligen betet. Er vergißt in diesem Augenblick, daß derselbe tief unter Gott steht, denkt nicht daran, daß er vielleicht ein sehr wunderlicher Heiliger ist, sondern nimmt ihn in seiner religiösen Gemüthsvertiefung für Gott den Allmächtigen selbst. Betet er freilich nur zu ihm mit dem Munde oder weil er durch ihn von Gott etwas zu erschleichen hofft, wie man sich von einem Fürsten etwas durch dessen Kammerdiener erschleicht, dann steht die Sache anders; in diesem Fall kann aber bei ihm von einem Gottesbegriff überhaupt nicht die Rede sein, wie denn überhaupt nur die Handlung für eine wahrhaft religiöse gelten kann, in welcher sich der Mensch ganz und unbedingt der Gottheit hingiebt.

Aber, wird man mir einwenden, selbst einer solchen Gemüthsvertiefung gegenüber wird doch immer Gott noch als eine Persönlichkeit, also, wenn auch als das höchste und mächtigste aller Wesen, doch noch als ein von der Welt getrenntes Einzelwesen, mithin nicht als Alles in Allem, nicht als das absolute Sein gedacht. Hierüber wird unten ausführlicher gesprochen werden müssen. Vorläufig sei also hier nur erwidert, einerseits, daß es keineswegs mit der ächt religiösen Hingebung unverträglich ist, sich die Gottheit auch als unpersönlich vorzustellen; denn gerade in pantheistischen Religionen, z. B. im Buddhismus, ist diese Hingebung im höchsten Grade vorhanden gewesen; andererseits, daß der Begriff der Persönlichkeit sehr wohl auch mit einem immanent gedachten Gott vereinbar ist und

daß fast alle Religionen, namentlich auch das Judenthum und Christenthum — zum Theil unabsichtlich oder in Widerspruch mit der positiv formulirten Kirchenlehre — beide Vorstellungsweisen in sich vereinigen. Man verfolge die Religionsgeschichte durch alle ihre Stadien, man wird in den rohesten, wie in den durchbildetsten Religionen einer Gottesidee begegnen, in welcher sich — wenn auch in sehr ungleichem Mischungsverhältniß — neben Elementen des Naturalismus, Universalismus und Pantheismus stets auch Elemente des Personalismus, Anthropomorphismus und Deismus finden und umgekehrt. Es offenbart sich dies in der Leichtigkeit, mit welcher sich der Monotheismus in Polytheismus auflöst und dieser wieder zum Monotheismus zurückdrängt.

So lange der Mensch die über ihm und über Allem waltende Macht, deren Begriff in jeder Religion den eigentlichen Kern des Gottesbegriffs bildet, vorzugsweise in den der menschlichen Kraft überlegenen Naturgewalten erblickt, wird sich ihm die ursprünglich zwar einheitliche, aber unbestimmte und chaotische Gottesidee allerdings in eine größere oder geringere Anzahl verschiedener Gottesbegriffe und demgemäß auch die dieser Idee hypostasirte Gottheit selbst in eine Mehrheit von Einzelgottheiten von vorherrschend naturalistischem Gepräge zersplittern. Je mehr er sich aber bewußt wird, daß der Mensch trotz seiner ursprünglichen Hülfsbedürftigkeit selbst eine dieser Naturmächte und zwar deren höchste und vollkommenste ist, weil er in seinem Geist eine Kraft besitzt, welche die Natur sich dienstbar zu machen weiß: um so stärker wird er sich getrieben fühlen, sich die naturalistischen Einzelgottheiten zugleich als geistige Mächte, mithin als menschenähnliche Wesen vorzustellen und die Mehrheit derselben schließlich wieder zu einer Einheit zusammenzufassen. Doch wie er sich auch je nach seiner Naturanlage und Bildung den ursprünglichen Gottesbegriff gestalten und ausbilden möge, immer wird er sich unter Dem, was für sein religiöses Gefühl den Gegenstand der Liebe, Ehrfurcht und Anbetung bilden soll, nicht bloß ein einseitig Geistiges oder ein einseitig Natürliches, sondern vielmehr ein die Gesammtkraft der Natur und des Geistes in sich Vereinigendes, also entweder, wie der Pantheismus, eine durchgeistigte und beseelte Natur, oder, wie der mosaische Theismus, einen die Natur absolut

beherrschenden Geist, oder wie das Christenthum die vollkommen harmonische Einheit von Geist und Natur vorstellen müssen. In der That ist es diese Vorstellung, welche in sämmtlichen Religionen den ihnen gemeinsamen und wesentlichen Inhalt bildet und welche somit als die erste und unerläßlichste Grundbedingung aller Religiosität angesehen werden muß.

Dies Alles bestätigt, daß der Begriff Gottes seinem wahren Wesen nach für das religiöse Gefühl dasselbe ist, wie der Begriff des allumfassenden Seins für die wissenschaftliche Erkenntniß. In den Urkunden, auf welche sich die christliche Gott- und Weltanschauung stützt und welche die Kirche als unmittelbare Offenbarungen der Gottheit selbst betrachtet wissen will, wird dies sogar mehrfach in sehr entschiedener und nachdrücklicher Weise ausgesprochen. Im alten Testament mit besonderer Klarheit in der Stelle (2. Mos. 3, 13—14), die von der göttlichen Sendung Moses handelt. Als Gott Moses auf dem Berge Horeb im feurigen Busch erschien und ihn dazu berief, das Volk Israel aus Egypten in das gelobte Land zu führen, richtete Moses an Gott die Frage: „Wenn die Kinder Israel von mir wissen wollen, welches Dein Name ist, was soll ich ihnen sagen? und Gott antwortete: „Ich bin der ich bin!" und sprach: „So sollst Du zu den Kindern Israel sagen: „Ich bin" hat mich zu Euch gesendet!" „Ich bin" heißt aber in der Ursprache Ejeh, woraus der Name „Jehovah" entstanden ist, von welchem Stadlbauer in seiner staatlich und kirchlich approbirten „Katholischen Religionslehre" wörtlich sagt: „Jehovah bezeichnet Gott als den vorzugsweise „Seienden" als das unbedingte anfangslose und unveränderliche Wesen", und hinzufügt, daß „er sich von allen übrigen Namen Gottes dadurch unterscheide, daß er nicht, wie diese, bloß eine einzelne Eigenschaft bezeichne, sondern das, was allen göttlichen Eigenschaften gemein ist, die eminente Realität dessen, was durch sie bezeichnet wird." Im neuen Testament kehrt derselbe Grundgedanke an verschiedenen Stellen wieder, z. B. wenn Johannes in der Apokalypse (1, 8) Gott von sich selbst sagen läßt: „Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende; der da ist, der da war, und der da sein wird!" oder wenn Paulus (Apostelgeschichte 17, 27 und 28) zu den Athenern von dem Gotte, den sie den „unbekannten" nannten,

also spricht: „Er ist nicht fern von einem Jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir," oder wenn derselbe Apostel (Röm. 11, 36) den Römern schreibt: „Von ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge."

Jedoch nicht bloß im Allgemeinen entspricht der religiöse Gottesbegriff dem Begriff des universellen Seins, sondern auch in den besonderen Formen, zu denen er sich im Verlauf der allgemeinen Religionsgeschichte ausgebildet hat und in den besonderen Richtungen und Seiten, die sich in ihm und an ihm unterscheiden lassen. Denn Gott läßt sich ebenso wenig als eine starre, ewig in derselben Form verharrende Existenz denken, wie das Sein selbst, vielmehr kommt sein an sich unveränderliches Wesen dem religiösen Gefühl in ebenso mannigfachen und verschiedenen Formen zum Bewußtsein, wie der ewige Bestand des Seins dem wissenschaftlichen Denken, und alle die Formen, in denen er jemals dem Gemüth sich dargestellt und für die positiven Religionen eine dauernde Existenz gewonnen hat, lassen sich nach ihren hervorragendsten Unterschieden und Gegensätzen wieder auf drei Haupt- und Grundformen zurückführen, welche genau denjenigen Grundformen entsprechen, die wir als die Urformen des Seins nachgewiesen haben.

Daß dem wirklich so ist, wird sich sofort mit Evidenz herausstellen, wenn wir dasselbe Eintheilungsprincip, nach welchem sich uns die drei Urformen des Seins ergaben, auf den Gottesbegriff anwenden: denn diesem gemäß läßt sich das einheitliche Wesen Gottes zunächst in folgenden drei Formen denken:

1) Gott in einfach-positiver Form oder Gott in der Form des Seins d. i. Gott als Gottheit oder Gott an sich;
2) Gott in dispositiver Form oder Gott in der Form des Seienden d. i. Gott als Gotterscheinung oder Welt;
3) Gott in compositiver Form oder Gott in der Form des Ist d. i. Gott als göttliches Walten oder als Weltgeschichte.

Offenbar sind diese Formen ihrer Bedeutung nach keine anderen als die Formen des Seins, welche wir im vorigen Abschnitt als die universelle Qualität, die universelle Substanz und das universelle Leben charakterisirt haben und lassen auch in ihren Namen diese Identität erkennen. Wie Qualität und Substanz nur in Verbindung

mit einander gedacht werden können, so lassen sich, streng genommen, auch die beiden ersten dieser Formen nicht isolirt für sich, sondern nur als Voraussetzungen und Momente der dritten Form denken. Werden sie gleichwohl isolirt von einander zu denken versucht, so absorbirt jede von beiden die andere in sich, d. h. es ist dann neben Gott an sich keine von ihm oder in ihm unterscheidbare Welt, und außer der Welt kein für sich selbst existirender Gott zu denken; es löst sich dann der Begriff Gottes in den Begriff der Welt, oder der Begriff der Welt in den Begriff Gottes auf. Statt sich einander zu poniren, negiren sie einander, und jeder von beiden hebt, indem er den andern vernichtet, auch sich selbst auf: denn Gott ohne Welt gedacht, schrumpft zu einer abstrusen, todten Einheit und Unterschiedslosigkeit zusammen, dagegen die Welt ohne Gott gedacht, fällt in ein wüstes, ordnungs- und zusammenhangloses Chaos auseinander.

In der That werden sie daher auch immer nur in Beziehung aufeinander, also innerhalb der dritten Form gedacht, und nur indem sie so gedacht werden, zeigen sie sich in den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden, ohne sich einander zu vernichten. Diese Unterschiede sind aber, ihrer eigentlichen Bedeutung nach betrachtet, durchaus keine andern, als die zwischen dem Sein und dem Seienden, d. h. die Gottheit ist Gott in seiner Allgemeinheit, Potenzialität und Idealität, Gott als Qualität aller Qualitäten, Gott als Inbegriff alles Räumlichen und Zeitlichen; dagegen die Welt ist Gott in seiner Besonderheit, Wirklichkeit und Realität, Gott als Substanz aller Substanzen, Gott als Complex alles in Raum und Zeit Erscheinenden; die „Gottheit" mithin Gott, wie er vorzugsweise im monotheistischen oder deistischen Gottesbegriff gedacht wird, die „Welt" hingegen Gott, wie ihn sich die polytheistische und pantheistische Gottanschauung ausbildet.

Analysirt man sich daher den Begriff der „Gottheit", so erweist sich dieselbe, gleich dem unbedingten, allumfassenden, mangellosen Sein, durch und durch als Qualität und zwar als Qualität der Welt, d. h. als dasjenige, was eigentlich die Welt ist, was von allen den einzelnen Erscheinungen, die zusammengenommen Welt genannt werden, das eigentliche Sein und Wesen derselben ausmacht, was

zu sämmtlichen Subjecten, die sich in der Welt denken lassen, als das allgemeine Prädicat, zu allem hypothetisch Ponirten als die absolute, nicht zurückzunehmende Position gedacht werden muß. Demgemäß ist die Gottheit dem Bewußtsein entweder die Vollkommenheit, Unbeschränktheit, Unendlichkeit, Unbedingtheit überhaupt oder irgend eine besondere nach weltlichen Vorstellungen modificirte Art derselben, z. B. unbedingte Potenzialität oder Allmacht, unbedingte Identität des Erfassenden und Erfaßten d. i. absolutes Selbstbewußtsein oder Allwissenheit u. s. w. —

Fragt man hingegen, was die Welt ist, so muß man antworten, daß sie eigentlich der Complex aller der subjectiven und objectiven Substanzen ist, die wir das Bedürfniß haben, auf Gott als ihr allgemeines Prädicat oder ihre gemeinsame Qualität zurückzuführen, also die Summe des von uns nur hypothetisch Ponirten, was seine wahre Position allein in und durch Gott hat. Ist daher Gott das Sein in seiner Einheit, d. h. die absolute Selbstbewegung, sofern darin Agens und Actum, Subject und Object der Bewegung noch als unmittelbar identisch gedacht werden, so ist hingegen die Welt das Sein in seiner Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, also die absolute Selbstbewegung, sofern sich dieselbe in eine Vielheit von activen und passiven Momenten zerlegt und diese untereinander in einem der Aufhebung bedürftigen Gegensatz erscheinen läßt. Die Welt, als der Complex des Seienden, zerfällt daher wie diese in eine Masse vorherrschend activer oder subjectiver und eine Masse vorherrschend passiver oder objectiver Substanzen, und sofern jene unter den Namen Geist, diese unter den Namen Natur zusammengefaßt werden, scheint sich die Welt in zwei, wenn auch nicht räumlich geschiedene, aber doch wie Inneres und Aeußeres sich einander gegenüberstellende Welten zu zerspalten. Sofern beide in Gott d. h. in dem, was ihre eigentliche Qualität ausmacht, Eins sind, ist zwar der Geist in seinem tiefsten Grunde und Wesen zugleich Natur und die Natur zugleich Geist; aber innerhalb der Welt selbst wird der Gegensatz zwischen ihnen niemals ganz überwunden; der Geist vermag zwar die Natur in sich zu reflectiren und zu vergeistigen, aber er behält sie trotzdem immer noch als Natur außer sich; ebenso vermag die Natur den Geist in sich hineinzuziehen und mit sich zu

natürlichen Gebilden zu vereinigen, aber auch in dieser Vereinigung dauert der Gegensatz von Natur und Geist als Gegensatz von Leib und Seele fort. Aus diesem Dualismus der Welt ergiebt sich sodann ihre weitere Zersplitterung. Wie sie selbst, so zerspalten sich auch wieder ihre beiden Reiche, also nicht bloß die Natur, sondern auch der Geist. Beide legen sich durch eine unendliche Reihe von neuen Sonderungen und Scheidungen einerseits in die verschiedenen Gebiete, Classen, Gattungen und Arten der makro- und mikrokosmischen Naturgebilde, andererseits in weitere und engere Begriffssphären und zuletzt in eine unendliche Vielheit von wirklichen Einzelwesen auseinander, welche das religiöse Gefühl geneigt ist, vorzugsweise nach ihrem Verhältniß zu Gott als solchem zu betrachten und zu würdigen, und die es daher, je nachdem es ihre qualitative Wesenseinheit mit Gott oder ihren quantitativen Abstand von Gott in's Auge faßt, bald als anstaunenswürdige Emanationen oder Werke der Gottheit, bald als erbärmliche Bruchstücke und Abfälle derselben betrachtet, ohne sich jedoch in seiner Durchschnitts- und Gesammtauffassung derselben wesentlich von der Weltanschauung des sogenannten gesunden Menschenverstandes zu unterscheiden.

Um Gott an sich und Gott als Welt in diesem Gegensatze zu denken, muß man bereits, wie schon oben erwähnt ist, die dritte Form des Gottesbegriffs als diejenige, in der jener Gegensatz theils besteht, theils seine Vermittlung findet, irgendwie mitdenken. Zu voller Klarheit gelangt jedoch der Begriff dieser Form erst, wenn Gott wirklich nicht bloß als die Satzung, sondern auch als die Aufhebung dieses in ihm ruhenden Gegensatzes d. h. zugleich als die unaufhörliche Heraussetzung der Welt aus sich und Zurücknahme der Welt in sich, als unablässige Verweltlichung der Gottheit und Vergöttlichung der Welt, also als das in der Weltgeschichte sich darstellende göttliche Walten gedacht wird. Erst in dieser Form entspricht der Gottesbegriff der ihm zu Grunde liegenden Intention, erst in ihr offenbart sich Gott dem religiösen Gefühl als der ewige Pulsschlag alles Lebens, als die nimmerruhende Diastole und Systole seiner Wesenseinheit, als die unablässige Entäußerung seines Sein's und Verinnerlichung seiner Erscheinungen; erst in ihr entspricht er in jedem Betracht dem mit Eins als Substanz und Qualität

sich bethätigenden, actuellen Sein, wie wir es oben charakterisirt haben.

Soll ein Gottesbegriff das leisten, was der Mensch in ihm erstrebt, nämlich ihm das Sein, in welchem er lebt und webt, in seiner unbeschränkten Vollkommenheit und Lebensfülle zu vergegenwärtigen, und soll sich diese Leistungsfähigkeit nicht bloß dem leichter zu befriedigenden Gemüth, sondern auch dem zweifelnden Verstande gegenüber, also nicht bloß in Zeiten eines kindlichen Naturzustandes, sondern auch unter den Einflüssen einer fortgeschrittenen Wissenschaft und Bildung bewähren, so muß er nothwendig in jeder dieser drei Grundformen, also zugleich als Gott an sich, als Gotterscheinung oder Welt und als göttliches Walten oder Weltgeschichte gedacht werden, und dies ist denn auch im Verlauf der Religionsgeschichte, wie im Entwicklungsgange der mit dem Gottesbegriff sich beschäftigenden Theologie und Religionsphilosophie wirklich der Fall gewesen, so jedoch, daß sich gewisse Glaubenslehren und Religionssysteme vorzugsweise an die erste, andere an die zweite, und wieder andere an die dritte Form gehalten haben und bis jetzt noch kein System zu nennen ist, welches mit klarem Bewußtsein allen drei Formen in gleichem Maaße gerecht geworden wäre.

Diejenigen beiden Gottesanschauungen, welche sich allein oder vorzugsweise auf die erste oder auf die zweite Form stützen, sind einerseits der Deismus, andererseits der Pantheismus.

Der Deismus — der nach verschiedenen Beziehungen auch als Monotheismus, Supranaturalismus, Personalismus, Extramundanismus &c. bezeichnet werden kann und seine consequenteste Ausbildung im Judenthum erhalten hat — faßt wirklich Gott als allumfassendes, vollkommenes Sein, aber dergestalt, daß er das einzelne, unvollkommene Sein nicht mehr mit ihm in einen Zusammenhang zu bringen vermag. Er macht nämlich den einseitigen Verstandesschluß: was das Allumfassende ist, kann nicht das Einzelne, und was das Vollkommene ist, kann nicht das Unvollkommene sein — während er richtig so schließen müßte: das Allumfassende kann nur das sich selbst Umfassende sein; was von ihm umfaßt wird, muß also mit ihm identisch sein; mithin muß auch das Einzelne, obschon als solches unvollkommen, an der Vollkommenheit des All-

umfassenden participiren und in seiner Gesammtheit mit dem Allumfassenden wesentlich Eins sein.

Der logische Fehler, welchen der Deismus macht, indem er Gott als schlechthin außerweltlich und transscendent denkt, besteht darin, daß er das Verhältniß, welches zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Ganzen und seinen Theilen besteht, als das Verhältniß eines exclusiven Gegensatzes auffaßt, während es doch einleuchtend ist, daß jedes Besondere innerhalb des Allgemeinen, jeder Theil innerhalb des Ganzen liegt, und daß die zusammengefaßte Summe des Besonderen dem Allgemeinen, der Complex aller Theile dem Ganzen im Wesentlichen gleich ist, indem der Unterschied zwischen ihnen nur darin besteht, daß bei dem Einen vorzugsweise der vereinende Umfang, bei dem Anderen vorzugsweise der sich unterscheidende Inhalt in's Auge gefaßt wird.

Auch der Pantheismus — der nach verschiedenen Beziehungen auch Polytheismus, Naturalismus, Intramundanismus &c. genannt werden kann und als Religion besonders im Brahmanenthum und Buddhismus, als Philosophie u. A. im Eleatismus, Spinozismus und Hegelianismus ausgebildet ist — faßt Gott als allumfassendes, vollkommenes Sein, aber dergestalt, daß er es nur als die Summe des Einzelnen, nur als den Complex der Theile denkt und vergißt, daß die Theile in ihrer Gesammtheit doch immer nur das Zusammengefaßte, aber nicht das Zusammenfassende sind, daß also zwischen dem von vornherein als Ganzen Gedachten und dem als Complex sämmtlicher Theile Gedachten doch noch ein Unterschied besteht, allerdings kein wesentlicher, aber doch ein formeller, kein absoluter, aber doch ein relativer. Während also der logische Fehler des Deismus darin bestand, daß er den formellen, relativen Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderem, Ganzem und Particulärem zu einem wesentlichen, absoluten, exclusiven steigerte, beruht der logische Fehler des Pantheismus darauf, daß er diesen formellen, relativen Unterschied als gar keinen Unterschied betrachtet, ihn völlig übersieht und mithin von einem Begriffe Gottes, der nicht in und mit dem Begriffe der Welt, als dem Inbegriffe und Complex alles Einzelnen, vollständig erschöpft wäre, gar keine Vorstellung zu gewinnen vermag.

Der Deist betrachtet das Ganze und die Summe der Theile als etwas absolut Verschiedenes und schlechthin außer einander Liegendes, und indem er das Ganze Gott und die Summe der Theile „Welt" nennt, statuirt er einen von seinem Standpunkte aus unüberwindlichen Dualismus zwischen Gott und Welt. Der Phantheist hingegen betrachtet das Ganze und die Summe der Theile als etwas gar nicht Verschiedenes, als etwas in jeder Beziehung Zusammenfallendes, und indem er diesen confundirten Begriff promiscue „Gott" und „Welt" nennt, verirrt er sich in eine Confusion von Gott und Welt, in welcher bald der Gottbegriff dem Weltbegriff, bald der Weltbegriff dem Gottbegriff geopfert wird.

Beider Ansichten sind einseitige und als solche unhaltbare Auffassungen. Sie fühlen dies selbst und darum existirt für Beide das theoretische und praktische Bedürfniß, über sich selbst hinauszukommen oder das, was ihnen im Wege steht, gewaltsam aus dem Wege zu räumen. Der Deismus weiß, da ihm ja schon der außerweltliche Gott das allumfassende Sein ist, nichts mit der Welt anzufangen. Nun ist aber doch die Welt da und fordert Anerkennung. Giebt er dieser Forderung nach, so erklärt er die Welt für ein Geschöpf Gottes. Ein Geschöpf Gottes kann aber nur als etwas aus Gott selbst Hervorgegangenes, nur als ein Ausfluß und Theil des göttlichen Wesens gedacht werden. In und mit dieser Annahme reißt sich also der Deist unbewußt und unwillkürlich von seiner principiellen Anschauung, daß die Welt etwas von Gott absolut Verschiedenes sei, wieder los und verwickelt sich, indem er dies bemänteln will, in einen unentwirrbaren Knäuel von Unklarheiten und Widersprüchen. Weist er hingegen aus Consequenz die Anerkennung, welche die Welt von ihm fordert, zurück, so muß er die Welt Gott gegenüber für ein absolutes Nichts, für eitel Lug und Trug, für ein Blendwerk des Teufels erklären, ohne irgend einen Grund angeben zu können, aus dem man sich das Dasein dieses Schein- und Trugbildes oder die Existenz einer so gewaltigen diabolischen Macht neben Gott erklären und mit dem Sein des vollkommenen Gottes in Einklang zu bringen vermöchte.

Umgekehrt weiß der Pantheismus, da ihm ja bereits die Welt das allumfassende Sein ist, nichts mit Gott anzufangen. Nun ist

aber doch der Gottesbegriff neben dem Weltbegriff einmal vorhanden und zwar keineswegs als schlechthin mit ihm zusammenfallend, sondern als ein von ihm zu unterscheidender. Der Gottesbegriff verlangt also eine ihm speciell zukommende, besondere Anerkennung und Berücksichtigung. Giebt der Pantheismus diesem Verlangen nach, so geräth auch er stets auf Abwege, indem er unbewußt und unwillkürlich seinem Begriffe der Welt als der Summe der Einzelerscheinungen den deistischen Gottesbegriff unterschiebt und nun mit den Einzelerscheinungen als solchen nichts Besseres anzufangen weiß, als der Deismus mit der Welt im Ganzen. In diesem Fall geräth also auch der Pantheismus mit seinem eigentlichen Princip in Widerspruch und wird in ähnlicher Weise, wie wir es oben beim Deismus sahen, zu einem unklaren und verworrenen Gemisch von theils pantheistischen, theils deistischen Vorstellungen. Will jedoch der Pantheismus dem neben dem Weltbegriff sich geltend machenden Gottesbegriff aus Consequenz keine Anerkennung zukommen lassen, so bleibt ihm nichts übrig, als diesen Gottesbegriff für ein leeres Hirngespinnst, für ein Gebilde der Phantasie oder des Aberglaubens zu erklären, ihm jedwede wirkliche Existenz abzusprechen, kurz die Existenz eines von der Welt zu unterscheidenden Gottes zu leugnen, also vom Pantheismus zum Atheismus umzuschlagen, ohne jedoch irgendwie die Entstehung und den Fortbestand des historisch gegebenen und thatsächlich in einer unendlichen Masse realer Erscheinungen sich geltend machenden Gottesbegriffes erklären und mit dem sonst erkannten Weltzusammenhange in Einklang bringen zu können.

Diese Ungültigkeit zweier theils mit einander, theils mit sich selbst in Widerstreit befindlichen Gott- und Weltanschauungen konnte weder vom menschlichen Gemüth unempfunden, noch vom menschlichen Geist unerkannt bleiben. Vom religiösen, wie vom philosophischen Standpunkte hat sich daher von frühen Zeiten an das Bedürfniß geltend gemacht, diesen Gegensatz vollkommener als es vom deistischen und pantheistischen Princip aus möglich ist, zu überwinden. Das Christenthum selbst beruht seiner welthistorischen Bedeutung und seinem innersten Kerne nach auf nichts Anderem, als auf dem Grundgedanken, die deistisch-jüdische und die pantheistisch-heidnische Gottanschauung in eine höhere Einheit aufzuheben und den Gegensatz von

Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf, von Vater und Sohn als einen nicht absoluten, sondern nur relativen und überwindungsfähigen hinzustellen, und die geschichtliche Entwicklung des Christenthums besteht in nichts Anderem, als in der immer vollkommneren Auskämpfung des der Ausgleichung widerstrebenden Gegensatzes. Auch tiefsinnigen Dichtern und Denkern hat zu allen Zeiten eine höhere, vermittelnde Gottanschauung als Ziel und Ideal vorgeschwebt; eine wirklich wissenschaftliche, systematische Begründung derselben ist jedoch erst in neuester Zeit, und zwar vorzugsweise durch diejenige Schule, die sich die theistische genannt hat, angestrebt worden, und es liegt in der Natur der Sache, daß man sich hiebei mit mehr oder weniger Klarheit einer solchen Gott- und Weltanschauung zuwenden mußte, wie sie der dritten Form des allumfassenden Seins angemessen ist. Mit besonderer Energie hat sich daher neuerdings innerhalb der Philosophie die Idee geltend gemacht, daß Gott nicht bloß als ein von vornherein fertiges und vollkommenes, sondern als ein lebens- und entwicklungsfähiges Wesen zu denken ist, daß Raum und Zeit seinem Wesen nicht schlechthin fremd sind, ja daß er auch nicht bloß als reine, stofflose Kraft, nicht als schlechthin immaterieller Geist, sondern als etwas Substantielles, Raum und Zeit Ausfüllendes gedacht werden muß.

Zu wirklich wissenschaftlicher Klarheit gelangt jedoch die vom Theismus angestrebte Gottanschauung erst, wenn sie sich zum Bewußtsein gebracht hat, daß das allumfassende Sein weder bloß als Sein schlechthin, noch bloß als die Summe des Seienden, sondern nothwendig auch als das in jedem Momente der Zeit und auf jedem Punkte des Raumes das Seiende mit dem Sein in lebendiger Wechselbeziehung setzende Ist zu denken ist, und daß gerade in dieser Form die Einseitigkeit der deistischen und pantheistischen Vorstellungsweise vermieden wird. Indem nämlich Gott als „Ist“ gedacht wird, wird er zugleich als Sein und als Seiendes gedacht, also nicht bloß als das Band, welches jedes Einzelne, jedes Partikelchen der Welt mit dem Ganzen verknüpft, sondern zugleich als das Einzelne und Allgemeine selbst, weil eben die Vereinigung nichts ist als ein Auftauchen des Einzelnen aus dem Allgemeinen oder ein Zusammenrinnen des Einzelnen mit dem All-

gemeinen, kurz die Aufhebung des Formell-Verschiedenen zum Wesentlich-Einen.

In und mit der dritten Form gelangt man also nicht bloß über sie selbst, sondern auch über die formellen Unterschiede des Seins überhaupt hinaus und gewinnt damit den Begriff eines inmitten seiner drei Formen dem Wesen nach einigen und lebendigen Gottes. Man erkennt, wie gerade darin, daß er in jedem Moment in einem Wechsel dieser Formen begriffen ist, daß er sich fort und fort aus dem Allgemeinen seines Wesens in das Einzelne und aus dem Einzelnen in das Allgemeine ergießt, sein eigentliches Sein und Wesen, sein Gottsein besteht, daß er also mit Eins unendliche Selbstauseinanderlegung und Selbstzusammenfassung, Selbstentäußerung und Selbstverinnerlichung, Selbstoffenbarung und Selbstvertiefung, kurz unendliche in sich reflectirende Selbstbewegung ist. Erst indem wir Gott in seiner formellen Dreifaltigkeit fassen, erkennen wir ihn in seiner wesentlichen Einheit, d. h. in seiner lebendigen Totalität von Allgemeinheit, Besonderung und Wiederverallgemeinerung, in seiner concreten Identität von Einheit, Mannigfaltigkeit und Vereinigung, in seiner Dreieinigkeit von Sein, Erscheinen und Geschehen. In jeder der drei Formen ist er dem Umfang und dem Inhalte nach der ganze, volle Gott, nicht aber von Seiten der Art und Weise, wie er sich im Geiste eines denkenden Subjects — das als solches selbst nur ein Theil seines Wesens ist — abspiegelt und von diesem zurückgestrahlt wird. Jede der drei Formen bringt daher das Wesen Gottes nur in einseitiger Darstellung zum Bewußtsein, und darum muß Gott in jeder derselben gedacht werden, wenn er nicht einseitig gedacht werden soll. Daher können die bisherigen Gottanschauungen nicht als schlechthin falsche und nichtige völlig beseitigt werden; die Ueberwindung derselben kann vielmehr nur darin bestehen, daß man keine derselben fernerhin als allein berechtigt, als vollständig befriedigend betrachtet, sondern erkennt, daß die eine so unvermeidlich ist, wie die andere, daß sie sich gegenseitig bedingen und fordern, und daß sie ihre wahre Bedeutung erst in einem sie vereinigenden, die Triplicität des Seins anerkennenden Gottesbegriffe erhalten, in einem Gottesbegriffe, wie er hier zu entwickeln versucht ist.

Die hier gegebene Gott- und Weltanschauung macht keinen Anspruch darauf, für eine nagelneue Entdeckung zu gelten; im Gegentheil, sie sucht ihren Werth darin, daß es ihr gelungen ist, auf wissenschaftlich-systematischem Wege zu denselben Resultaten zu gelangen, welche den Hauptinhalt der natürlichen, allgemein verbreiteten Ansichten über Gott und Welt bilden. In der That hat der Mensch zu allen Zeiten in der Welt die Erscheinung, in der Weltgeschichte das Walten Gottes erblickt, mithin unter Gott an sich das Sein Gottes, d. h. das im Erscheinen und Walten sich Gleichbleibende, verstanden. Er hat also immerdar Gott bald als ein sich gleichbleibendes (unveränderliches), bald als ein unendlich mannigfaltig sich offenbarendes, bald als ein in der Vermannigfaltigung die Gleichheit bewahrendes Sein gedacht und sich mithin das Sein selbst als eine in sich kreisende Bewegung, als einen fort und fort zwischen drei Formen wechselnden Kreislauf vorgestellt, ganz so wie es hier dargelegt ist, nur daß sich die populäre Vorstellungsweise des Verhältnisses der drei Formen zu einander nicht mit Klarheit bewußt geworden ist und sich zeitweilig zu einer einseitigen Ueberschätzung bald der einen, bald der anderen Form hat fortreißen lassen.

Diese Ueberschätzung ist in der neueren Philosophie besonders der ersten Form zu Theil geworden, indem man glaubte, für das absolute, vollkommene Sein könne nur dasjenige gehalten werden, welches keiner Entwicklung mehr fähig sei. Dies ist aber nur in so weit richtig, als man unter Entwicklung eine Vervollständigung des eignen Wesens durch Aufnahme äußerer Bestandtheile versteht. Von einer solchen Entwicklung kann allerdings nur bei endlichen Wesen, nicht bei dem Unendlichen die Rede sein; aber in diesem Sinne braucht auch der Begriff der Entwicklung nicht nothwendig genommen zu werden, sondern man kann sich darunter eben so gut auch die reine Beschäftigung eines Wesens mit sich selbst, die keines Aeußern bedürftige Selbstbewegung und Selbstbethätigung, den Verkehr des Ganzen mit seinen ihm innerlichen Bestandtheilen und Momenten denken, und in diesem Sinne ist der Begriff der Selbstentwicklung sehr wohl auf das vollkommene Sein anzuwenden, ja, was mehr sagen will, es ist geradezu unmöglich, das wirklich vollkommene Sein

ohne diesen Begriff zu denken. Denn ein ein- für allemal fertiges, von vornherein in jedem Betracht vollkommenes d. h. nicht bloß in seiner Wesenheit selbst, sondern auch in seiner Wesensentfaltung und Gestaltung von Anbeginn abgeschlossenes Wesen würde nothwendig ein schlechthin starres und todtes, und in so fern gerade das allerohnmächtigste und unvollkommenste Wesen sein, weil es sich nicht rühren und nicht regen, in keinerlei Weise sich bewegen und sich bethätigen, nichts denken, fühlen und wollen, überhaupt sich nicht mit sich selbst beschäftigen, auch sich nicht in sich differenziren, seine Unendlichkeit nicht in eine unendliche Fülle endlicher Dinge auseinanderlegen, mithin auch nichts schaffen und erhalten, nichts lenken und regieren könnte. Ein in solcher Weise als vollkommen gedachtes Wesen steht also mit dem, was uns sonst als vollkommen gilt, im entschiedensten Widerspruch, und genügt dem, was wir von einem vollkommenen Wesen verlangen, auch darum nicht, weil es sich außerdem auch mit allem Dem in Widerspruch befindet, was uns durch die Erfahrung gegeben ist, zu der durch und durch in Bewegung begriffenen Welt den schroffsten, unversöhnlichsten Gegensatz bildet, ihrer unerschöpflichen Fülle und Kraftentfaltung gegenüber höchst dürftig und machtlos erscheint und schlechterdings nicht die Möglichkeit gewährt, die Welt aus ihm als ihrem Urgrunde und Urquell zu erklären. Denn aus einem absolut fertigen, bewegungslosen Sein die Bewegung abzuleiten, ist, wie wir mehrfach nachgewiesen haben, platterdings unmöglich.

Wohl aber läßt sich aus der Existenz einer unbeschränkten Selbstbewegung alles dasjenige erklären, was wir in der Welt der Erscheinungen als ihren Bestand, als verharrende Substanz auffassen; denn in und mit dem Begriff einer absoluten Bewegung wird die Idee eines in der Bewegung Bestehenden und Bleibenden keineswegs vernichtet, sondern im Gegentheil gesetzt, weil in und mit ihm zugleich der Begriff eines Bewegenden und eines Bewegten, eines Agens und Actum, also der Begriff von Kraft und Stoff, von Geist und Materie, mithin desjenigen, was wir mit einem Wort „Substanz" nennen und als den bleibenden, unvernichtbaren, weder der Vermehrung noch der Verminderung fähigen Bestand innerhalb der Bewegung betrachten müssen, gegeben ist. Aus dem absoluten

Stillstand kann sich nun und nimmermehr eine Bewegung entwickeln, wohl aber kann umgekehrt durch die Bewegung etwas zu Stande kommen, freilich nichts absolut Stillstehendes, aber doch etwas inmitten aller Bewegung Bestehendes, nämlich das in allen Bewegungsacten und Formveränderungen sich als die innerste Qualität derselben behauptende Wesen der Bewegung selbst. Weit entfernt also, daß der Gedanke, welcher Gott als unendliche Selbstbewegung und Selbstbethätigung denkt und sich diese Bewegung als eine immerdar im Fortschritt begriffene Wechselbeziehung und Vereinigung der einzelnen Bestandtheile in Gott mit der Totalität Gottes vorstellt, dem Begriffe des vollkommenen Seins widerspräche, ist er vielmehr die einzig haltbare und durchführbare Vorstellung des vollkommenen Seins.

Ebenso stehen auch die einzelnen göttlichen Eigenschaften, in denen sich das menschliche Bewußtsein die Vollkommenheit Gottes anschaulicher zu machen liebt, sofern sie von den bloß anthropomorphischen und anthropopathischen Nebenvorstellungen befreit werden, mit dem von uns entwickelten Gottesbegriff im vollsten Einklange. Als was hat man sich eigentlich diese göttlichen Eigenschaften zu denken? Jedenfalls doch nur als die verschiedenen Formen, unter denen das vollkommene unendliche Sein theils an sich, theils in seiner Beziehung zu den unendlichen Erscheinungen gedacht werden kann oder gedacht werden muß. Wir werden also diese Eigenschaften in denjenigen Kategorien oder Qualitäten wiederfinden, die auch wir als besondere Modificationen der in allem Seienden das Sein ausmachenden Urqualität, als verschiedene Formen des als unbedingt, unendlich und absolut vollkommen gedachten Seins an sich unterscheiden mußten.

Wie man sich erinnern wird, stellte sich uns das „Sein an sich" oder das „Qualitätsein", je nachdem es einfach-positiv, dispositiv oder compositiv gedacht wurde, zunächst unter den drei Formen der Intensität, der Extensität und der die Intensität und Extensität in ihrem gegenseitigen Verhältniß bestimmenden Idealiät dar, wobei unter Intensität das Insichverharren, die Reflexion in sich, das umfanglose Inhaltsein, dagegen unter der Extensität das Aussichherausgehen, die Beziehung nach Außen, das inhaltlose Umfangsein,

und endlich unter der Idealität das vorbildliche, das Aeußere dem Innern, den Umfang dem Inhalt gemäß bestimmende Gestaltungsprincip verstanden wurde.

Ganz dem analog denkt sich das religiöse Gefühl die Eigenschaften Gottes. Als reine Intensität, Innerlichkeit und Reflexion in sich wird offenbar Gott gedacht, wenn man sich ihn als ein rein geistiges, schlechthin übersinnliches Wesen und zugleich als den Allgenugsamen, als den in und durch sich selbst Seligen, durchaus Bedürfnißlosen vorstellt, eine Vorstellungsweise, welche durch alle Religionen verbreitet ist, mit besonderem Nachdruck aber vom Christenthum betont wird, z. B. in dem bekannten Ausspruch Christi: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten" und in den Worten Pauli: „Er wird nicht von Menschenhänden bedient, als ob er etwas bedürfe." Als reine Vertiefung in sich selbst muß das in dieser Form sich darstellende Wesen Gottes zugleich als das Urselbstbewußtsein gedacht werden, und je nachdem man sich dasselbe entweder einfach-positiv als unmittelbare Selbsterfassung, oder dispositiv als Unterscheidung des noch unentwickelt in ihm ruhenden Inhalts, oder compositiv als Ausschließung alles mit seiner All-Einheit Unverträglichen, als Negation alles Negativen, mithin als Sichinsichselbstabschließung denkt, kann man sich darunter nur das universelle und ursprüngliche Sichselbstempfinden, Sichselbsterkennen und Sichselbstwollen vorstellen. Diese Vorstellungen schweben aber dem religiösen Gefühl vor, wenn es Gott als den Alles in Liebe Umfassenden, Allwissenden und Heiligen denkt. Auch diese Eigenschaften, die nur Modificationen der Geistigkeit und Allgenugsamkeit Gottes sind, werden Gott von allen Religionen zugeschrieben. Außer vom Judenthum und Christenthum werden sie besonders vom Brahmanenthum und Buddhismus sehr stark hervorgehoben und zwar mit besonders energischer Festhaltung des Gedankens, daß Allerfassung gleichbedeutend mit unmittelbarer Selbsterfassung ist.

Als unendliche Extensität, und zwar einfach-positiv gedacht als unendlicher Raum, dispositiv gedacht als unendliche Zahl und compositiv gedacht als Zeit manifestirt sich der Religion das Wesen Gottes in den Eigenschaften, die es als die Allgegenwart, die

Unerschöpflichkeit und die Ewigkeit Gottes, oder mit einem Wort als Gottes Unendlichkeit oder Größe bezeichnet. Dies ist so unmittelbar selbstverständlich, daß kein Wort weiter darüber gesagt zu werden brauchte, wenn man nicht daneben auch häufig die Ansicht aussprechen hörte, daß Gott über Raum, Zahl und Zeit durchaus erhaben, also keiner dieser Begriffe auf ihn anwendbar sei. In der That ist auch dies eine zulässige Auffassung, aber keineswegs die allein berechtigte. Sie ist eben diejenige, welche Gott nur von Seiten seiner Intensität, aber nicht auch von Seiten seiner Extensität faßt, also jedenfalls eine einseitige und als solche weder für die Religion, noch für die Wissenschaft ausreichende. Raum, Zahl und Zeit existiren nun einmal, und wenn man sich auch dieselben mit Kant nur als Formen unserer subjectiven Anschauung denkt, kann man dennoch nicht umhin, sie auch mit Gott in Beziehung zu bringen, wenn man nicht jeden Zusammenhang des Gottesbegriffs mit unseren übrigen Begriffssystemen leugnen will. Kant hat daher auch selbst nicht umhin gekonnt, den Raum als das Phänomen der göttlichen Allgegenwart zu bezeichnen, und in neuerer Zeit hat unter Anderen J. H. Fichte mit Nachdruck geltend gemacht, daß der Gottesbegriff und der Raumbegriff nicht von einander zu trennen sind. Was aber vom Raume gilt, gilt auch von der Zeit und der Zahl. Carriere sagt betreffs aller drei Formen mit besonderer Beziehung auf die religiöse Vorstellungsweise:

„Gott ist nicht räumlich und zeitlich, wie die endlichen Dinge, insofern diese im Raum und in der Zeit von beiden begränzt werden, sondern er ist der in ununterbrochener Ausdehnung seiner selbst den Raum Schaffende und Erfüllende, seine Ewigkeit in dem Flusse der stets neugeborenen Gegenwart Bethätigende und Belebende, der in der Entfaltung seines Wesens die Fülle seiner Herrlichkeit überall und immerdar ausbreitet."

Als Idealität, d. h. als stets und überall stattfindende Complication der Intensität und Extensität wird von der Religion Gottes Wesen gedacht, wenn sie es als Vollkommenheit bezeichnet, denn mit diesem Namen will sie ausdrücken, daß das göttliche Wesen nicht bloß als eine leere Unendlichkeit (wie Raum, Zahl und Zeit), sondern auch als eine volle d. h. ganz von der Innerlichkeit des Seins (also dem göttlichen Geiste) durchdrungene und demgemäß bestimmte gedacht werden müsse. In der Vollkommenheit faßt sie daher alle

Modificationen der Intensität und Extensität, die unbedingte Seligkeit, Allwissenheit und Heiligkeit, sowie die Allgegenwart, Unerschöpflichkeit und Ewigkeit in Eins zusammen. Zugleich aber stellt sie sich diese Vollkommenheit selbst wieder in drei verschiedenen Formen, nämlich als schlechthin unbegränzte Allmacht, als unwandelbare Gerechtigkeit und als nie fehlgehende, vielmehr Allmacht und Gerechtigkeit stets im rechten Maaßverhältniß zu einander erhaltende Weisheit vor. Diese drei Formen haben aber offenbar wieder dieselbe Bedeutung, wie die drei Modificationen der Idealität, die wir als Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit, als Potenzialität, Necessität und Angemessenheit, oder als die Principien der Freiheit, der Gesetzmäßigkeit und des harmonisch und rhythmisch geordneten Lebens bezeichnen mußten.

In den hier zusammengestellten Eigenschaften sind aber überhaupt alle enthalten, welche vom religiösen Standpunkt und insbesondere vom Christenthum der Gottheit beigelegt werden. Denn wenn daneben etwa noch von Gottes Langmuth und Güte, Gnade und Barmherzigkeit gesprochen wird, oder von seiner Unveränderlichkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, so sind dies augenscheinlich nur solche, die sich einerseits aus seiner Liebe und andererseits aus der sie alle umfassenden Urqualität d. i. aus dem in allen Formen dem Wesen nach sich gleichbleibenden Sein selbst ergeben. Bezüglich des Gottesbegriffs besteht somit zwischen der religiösen und der hier entwickelten wissenschaftlichen Gott- und Weltanschauung durchaus kein wesentlicher Unterschied. Bringt man sich also zum Bewußtsein, daß durch die Verschiedenheit der Form, in welcher sich etwas darstellt oder gedacht wird, die Einheit des Wesens als solchen durchaus keine Beeinträchtigung erleidet, daß sich vielmehr in der Unerschöpflichkeit und Mannigfaltigkeit der Formveränderungen die Einheit und Identität des weder vermehr- noch verminderbaren, also trotz allen Metamorphosen stets sich gleichbleibenden, ja durch dieselben sich ewig jung und frisch erhaltenden Bestandes nur um so evidenter documentirt, so kann man nicht verkennen, wie völlig grundlos die Besorgniß ist, daß die Religion durch einen Anschluß an die wissenschaftliche Weltanschauung in dem, worin sie stets den Kern und Inbegriff ihres Wesens erkannt hat, irgendwie gefährdet werden könnte.

Gleichwohl bleiben mir noch verschiedene Einwürfe, die man vom religiösen und theologischen Standpunkt aus gegen das Vorstehende machen kann, in Betracht zu ziehen übrig. Hieher gehören vor allen diejenigen, welche sich um die Frage von Gottes Persönlichkeit bewegen. „Ja, wird man mir sagen, die göttlichen Eigenschaften sind allerdings in Deinem Gottesbegriff vorhanden, aber der Gott selbst dazu fehlt! Du hast die Theile in Deiner Hand, Fehlt leider nur das geistige Band! Oder was wäre es denn, was diese Eigenschaften zusammenhielte? Etwa das „Sein an sich", aus welchem sie sämmtlich entwickelt sind? Aber das ist ja Deiner eigenen Definition gemäß selbst nur eine Qualität! Kann eine Qualität etwas selbstständig für sich Bestehendes sein? Bedarf nicht jede Qualität einer sie tragenden Substanz als Unterlage? Schwebt also nicht Dein qualitatives „Sein an sich" sammt allen aus ihm abgeleiteten Eigenschaften haltlos in der Luft? Und kann etwas so Unselbstständiges, der Unterlage Bedürftiges und gleichwohl der Unterlage Ermangelndes als „Gott" gedacht werden, als „Gott" in welchem doch das religiöse Gefühl immer nur das absolut unabhängige und selbstständige, Grund und Zweck seiner Existenz unmittelbar in sich selbst habende Wesen zu erblicken vermag?"

Diese Einwürfe scheinen um so schwerer entkräftet werden zu können, als sie sich größtentheils auf Grundsätze stützen, die vom vorstehenden System selbst als solche anerkannt worden sind. Trotzdem sind sie nicht stichhaltig. Allerdings sind die eben besprochenen Eigenschaften des Seins, in denen wir die Analogie der göttlichen Eigenschaften gesehen wissen wollen, zunächst aus dem Sein an sich entwickelt und dieses ausdrücklich als Sein in Form der Qualität bezeichnet. Folgt hieraus, daß wir dieses nur als Qualität gefaßte Sein schon als Gott in seiner Totalität betrachtet wissen wollen? Keineswegs. Vielmehr haben wir von Anfang an klar ausgesprochen, daß Gott nur dann in seiner Totalität gedacht werde, wenn man ihn wie das Sein überhaupt zugleich in einfach positiver, dispositiver und compositiver Form, also nicht bloß als Qualität, sondern zugleich als Substanz und als actuelles Leben und Geschehen, mithin nicht bloß als Gott-Sein oder Gott an sich, sondern auch als das Gott-Seiende oder Gotterscheinung und als Gott-Ist oder gött-

liches Walten denke. Als es nun nachzuweisen galt, daß eine wesentliche Uebereinstimmung zwischen den göttlichen Eigenschaften der religiösen Gottanschauung und den analogen Formen unseres Gottesbegriffs bestehe, mußten wir die letztern allerdings zunächst unter den Formen des qualitativen Seins aufsuchen, also zunächst auf das „Sein an sich" zurückführen. Aber damit war ja dieses bloß qualitativ gedachte Sein nicht für völlig gleichbedeutend mit dem ganzen und vollen Gott erklärt, sondern es blieb dabei in Gültigkeit, daß Gott außer in dieser Form auch noch in substantieller und actueller Form gedacht werden könne, was darum nicht speciell ausgesprochen zu werden brauchte, da er ja, wie das Sein in allen drei Formen seinem Wesen nach durchaus Ein und Dasselbe ist, wie der gemeinsame Mittelpunkt dreier von ihm auslaufender Radien ein und derselbe Punkt bleibt, gleichviel ob er als Ausgangspunkt des einen oder des anderen Radius betrachtet wird. Der Einwurf, daß Gott nach dem von uns aufgestellten Gottesbegriff nur eine Qualität ohne substantielle Unterlage sei, ist mithin darum ein grundloser, weil Gott als Inbegriff aller seiner Qualitäten zugleich auch der Inbegriff aller in ihm unterscheidbaren Substanzen, sowie aller von ihm ausgehenden Lebensacte ist.

Auch hiermit, fürchte ich, wird sich die religiöse oder theologische Anschauungsweise noch nicht ganz befriedigt fühlen. „Gut, wird man mir wahrscheinlich entgegnen, als substantiell mag also immerhin dieser Gott gelten; aber in welchem Sinne substantiell! Unter dem Inbegriff der Substanzen ist ja nach Deiner eigenen Darstellung nicht Gott selbst, sondern nur seine Erscheinung, nur die Welt zu verstehen! Dein Gott ist also doch nichts weiter als ein pantheistischer Gott!" — Auch dieser Einwurf ist ein unberechtigter, ja er bedarf gar keiner besonderen Widerlegung, da wir ja von vornherein nicht bloß zugestanden, sondern einen Werth darauf gelegt haben, daß der hier aufgestellte Gottesbegriff auch der pantheistischen Weltanschauung gerecht wird, während wir andererseits nachwiesen, daß er nicht minder auch der deistischen Auffassung Genüge leistet. Ist doch die Einseitigkeit dieser beiden Anschauungen in unserem Gottesbegriff eben dadurch vermieden, daß der Unterschied zwischen Gott als solchem und der Welt, wie der zwischen der Qualität und der Substanz, von vornherein nur als ein formaler gefaßt wird und in

der That auch nur ein solcher ist, da beide Begriffe dasselbe allumfassende Sein bedeuten, welches wir in dem Fall, daß wir auf dem Wege der Beobachtung und des inductiven Denkens zu ihm aufsteigen, als Welt, dagegen im Fall, daß wir auf dem Wege der Speculation und des deductiven Denkens von ihm aus zum Einzelnen hinabsteigen, als Gott bezeichnen und nur durch die beiden verschiedenen Namen dazu verführt werden können, Gott und Welt für etwas wesentlich Verschiedenes zu halten. Doch selbst wenn man hievon absieht und sich die Welt nur so denkt, wie sie sich nach der oben gegebenen naturwissenschaftlichen Weltanschauung darstellt, ist sie nicht auch so der Inbegriff alles dessen, was im religiösen Gefühl die Gottesidee erzeugt? Ist sie nicht das große Ganze, in welchem der Mensch lebt und webt? Ist sie nicht von ewigem Bestande und unermeßlicher Größe, der Urquell alles Seins und Lebens, der Inbegriff aller Kraft und alles Stoffes, kurz jene übermenschliche, alle Gewalt der Natur und des Geistes in sich vereinigende Macht, in welcher das religiöse Gefühl den Gegenstand seiner unbedingtesten Hingebung und Verehrung erblickt? Erweist sich nicht auch sie als der Inbegriff aller Qualitäten, welche die Religion als die Eigenschaften Gottes betrachtet und um welcher willen es Gott zu lieben und zu verehren sich gedrungen fühlt? — In Betreff der Allgegenwart, der Ewigkeit und Allmacht springt dies ohne Weiteres in die Augen: denn diese Begriffe sind unmittelbar mit den Begriffen des unbegränzten Raumes, der unendlichen Zeit und der den Inhalt beider bildenden, sich überall und immerfort selbst bewegenden und in dieser Selbstbewegung sich gleichzeitig als Kraft und Stoff derselben bethätigenden Substanz als solcher gegeben. Aber nicht weniger gilt es auch von denjenigen Eigenschaften Gottes, welche als geistige aufgefaßt werden, von seiner allumfassenden Liebe und Güte, von seiner Allwissenheit und Weisheit, von seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit: denn innerhalb des Universums, welches das Object jener wissenschaftlichen Weltanschauung bildet, liegt ja auch Alles, was sich jemals als Güte und Liebe, als Wissen und Weisheit, als Gerechtigkeit und Heiligkeit erwiesen hat und erweisen wird, es liegt darin insbesondere Alles, was sich die Menschheit mit ihrem Fühlen, Denken oder Wollen überhaupt als

Beseligendes, Erleuchtendes und Heilbringendes vorzustellen vermag, es gehört mithin zu diesem Universum nicht bloß die volle Summe des bereits von der Menschheit verwirklichten Schönen, Wahren und Guten, sondern auch die Gesammtheit aller dem ästhetischen, logischen und ethischen Bewußtsein noch vorschwebenden höchsten Ideale, es mangelt ihm somit auch in geistigem Betracht schlechterdings nichts von dem, was sich das religiöse Gefühl als das eigentliche Sein und Wesen des absolut Vollkommenen oder Göttlichen zu denken gewohnt ist. Warum soll also dieses Gefühl in einer wissenschaftlichen Weltanschauung von solcher Beschaffenheit nicht dieselbe Befriedigung finden können, wie in den Glaubenslehren der positiven Religion, welche in der Hauptsache nichts Anderes bieten, und was sie bieten, auch nicht entfernt mit gleicher Gewißheit zu bieten vermögen?

Personen von wirklich wissenschaftlicher Bildung und so harmonischer Geistesanlage, daß auch ihr Fühlen und Streben stets mit dieser Bildung Hand in Hand geht, vermögen auch sehr wohl mit dieser Weltanschauung auszukommen, selbst in solchen Lebenslagen, in welchen sich vorzugsweise die Bedürfnisse des religiösen Gefühls geltend machen. Nur diejenigen, welche sich noch nicht auf diese Höhe der Bildung emporgearbeitet haben oder in denen das Gefühl mit überwiegender Stärke vertreten ist, werden in derselben nicht die ihnen angemessene Befriedigung finden, und diese werden der entwickelten Anschauung gegenüber geltend machen, für das religiöse Gefühl sei es eben noch ein erheblicher Unterschied, ob jene Eigenschaften, wie die Wissenschaft lehre, unmittelbar der Welt, oder, wie die Religion annehme, dem Herrn und Schöpfer der Welt, also einem über der Welt noch hoch erhabenen Wesen, beigelegt werde. In der Welt selbst gebe es ja neben dem Schönen, Wahren und Guten auch noch unsäglich viel Häßliches, Trügerisches und Böses; Vollkommenes sei in ihr überhaupt nicht zu finden; was sich zeitweise als solches darstelle, stehe mit dem Unvollkommenen in unaufhörlichem Widerspruch und Kampfe und erweise sich in diesem selbst als vergänglich. Sollte aber auch der Welt in ihrer Totalität das Prädicat der Vollkommenheit beigelegt werden müssen, so könne sie doch schon darum nicht den Gegenstand religiöser Verehrung und Anbetung bilden, weil man sich dieselbe nicht als eine Persönlichkeit, sondern nur als eine

Sache zu denken vermöge, während der Mensch sich selbst als Persönlichkeit fühle und sich mithin unmöglich einer bloßen Sache bedingungslos unterordnen, geschweige zu ihr wie zu einem weisen und gütigen Lenker seines Schicksals, von dem sich in der Noth Trost und Hülfe erflehen lasse, emporblicken könne.

Dieser Einwurf führt uns auf einen der Hauptpunkte der zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Weltanschauung bestehenden Differenzen und wir müssen ihm daher eine etwas näher eingehende Betrachtung widmen. Zunächst müssen wir wiederholen, was wir bereits oben kurz angedeutet haben, nämlich daß wir es keineswegs für eine unbedingt gültige Wahrheit ansehen können, nur ein persönlich gedachter Gott vermöge dem religiösen Bedürfniß zu genügen. Ist es doch Thatsache, daß gerade solche religiöse Richtungen, in denen die volle und inbrünstige Hingebung an Gott besonders stark ausgeprägt ist, wie das Brahmanenthum, der Buddhismus und viele Culte der polytheistischen Religionen, so vorherrschend naturalistischen Charakters sind, daß das Personalistische daneben fast verschwindet, und gilt doch selbst dem christlichen Mysticismus und Pietismus als ächteste Religiosität gerade eine solche Vertiefung in Gott und Vereinigung mit ihm, daß darin kaum noch ein Wechselverkehr zwischen bewußten Personen, sondern nur noch eine Mischung unbewußter Substanzen zu erblicken ist. Hartmann, der bekanntlich im „Absoluten", dem Gegenstande der religiösen Hingebung, ohnehin ein „Unbewußtes" erblickt, sieht die Sache gleichfalls in diesem Lichte an und giebt verschiedene Belege dafür, daß auch den Mystikern selbst die völlige Vernichtung der eigenen Persönlichkeit in dies unbewußte „Absolute", als die wahre Religiosität gegolten hat.

Die Mystiker des früheren Mittelalters — sagt er — unterschieden auf verschiedene Art eine größere oder geringere Anzahl Stufen; die letzte ist immer die Absorption, derselbe Zustand, den wir schon bei den buddhistischen Gymnosophisten, bei den neupersischen Sufis und den Hesychasten oder Quietisten oder Nabelbeschauern auf dem Berge Athos beschrieben finden. Es wird gesagt, daß in der Absorption der Mensch nichts mehr von seinem Leibe fühlt, überhaupt nichts Aeußeres, ja nicht einmal mehr sein Inneres wahrnimmt. „An die Absorption nur denken, heißt schon aus der Absorption herausfallen." Der Eigenheit absterben, die Persönlichkeit völlig vernichten und im göttlichen Wesen aufgehen lassen, wird ausdrücklich gefordert. Ja sogar die wesentlichen Formen des

Bewußtseins, Raum und Zeit, müssen verschwinden, wie wir aus einem Gespräche des Propheten mit Esaid entnehmen, wo Letzterer sagt: „Tag und Nacht sind mir wie ein Blitz verschwunden, ich umfaßte zumal die Ewigkeit vor und nach der Welt, so daß in solchem Zustande hundert Jahre oder eine Stunde dasselbe sind.“ Alles dies bestätigt uns das Streben nach Identificirung mit dem Absoluten durch Vernichtung des individuellen Bewußtseins.

Umgekehrt ist in solchen Kreisen, in denen eine vernunftgemäße Religiosität vorherrscht, auch die Ansicht, welche sich Gott nicht als eine Person vorzustellen vermag, eine ziemlich verbreitete, wie z. B. von Goethe der Ausspruch bekannt ist: „Der Professor ist eine Person, Gott keine.“

Gleichwohl erkennen wir an, daß es für die große Mehrzahl der Menschen auf Grund der ihnen zu Fleisch und Blut gewordenen christlichen Gottanschauung ein nicht wohl zu beseitigendes Bedürfniß ist, sich Gott als eine Persönlichkeit, als ein ihnen zwar unendlich überlegenes, aber doch nicht ganz ungleichartiges Wesen vorzustellen; und wenn wir auch einräumen, daß sich diese Frage kaum jemals in allgemein befriedigender Weise wird beantworten lassen, weil sowohl der Gottesbegriff wie der Begriff der Persönlichkeit sehr verschieden gefaßt werden kann, so glauben wir doch so viel behaupten zu dürfen, daß wissenschaftlicherseits kein Grund existirt, welcher es geradezu verböte, Gott als Persönlichkeit zu denken, sondern daß sich vielmehr gewichtige Gründe für diese Ansicht geltend machen lassen.

Ehe wir jedoch auf die Sache selbst eingehen können, müssen wir uns zuvor über den Begriff der Persönlichkeit verständigen. Daß hiebei nicht an eine Persönlichkeit im juristischen Sinne des Worts gedacht werden kann, ist selbstverständlich. Auch reicht es nicht aus, sich als Personen solche Einzelwesen zu denken, die sich nicht als Sachen denken lassen, denn die Gränze zwischen Person und Sache ist keineswegs eine festgezogene, indem wir einerseits schon Thiere nicht mehr als Sachen betrachten, andererseits noch Menschen, sofern sie verkäufliche Waare sind, zu ihnen hinzuzählen. Aus der letzteren Unterscheidung dürfen wir jedoch erschließen, daß nur solche Wesen Anspruch haben, für Personen zu gelten, die einen wirklich freien Willen besitzen, d. h. vermöge ihres Selbstbewußtseins einer Selbstbestimmung fähig sind. Nimmt man nun, wie mehrfach geschehen, an, daß nur dem Wesen Selbstbe-

wußtsein zuzuschreiben ist, welches sich von einem anderen, außer ihm seienden Wesen zu unterscheiden und eben diesem gegenüber als Selbst zu erfassen vermag, so läßt sich in unbedingter Weise nur der Mensch, wenigstens Gott nur in sofern als Persönlichkeit ansehen, als man sich ihn, wie der Deismus, als extramundan und transscendent denkt. Legt man dagegen — was jedenfalls exacter ist — demjenigen Wesen Selbstbewußtsein bei, welches im Act des Sichselbstdenkens nothwendig innerhalb seiner selbst das denkende Selbst vom gedachten Selbst, also auch von allen in und mit dem letzteren mitzudenkenden Einzelerscheinungen unterscheidet,*) dann muß nicht bloß der Mensch und der außerweltliche Gott, sondern auch der intramundane, immanente Gott, also Gott überhaupt als Persönlichkeit gefaßt werden, weil sowohl dieser wie jener als ein sich also in sich selbst unterscheidendes, mithin selbstbewußtes Wesen gedacht wird. Hieraus folgt aber, daß das Attribut der Persönlichkeit nach der einen wie der anderen Vorstellungsweise auch dem Gott des von uns entwickelten Gottesbegriffs beigelegt werden muß, da er den transcendenten und immanenten Gott als Urformen seines Wesens in sich vereinigt.

Daß man vom Standpunkt der Erfahrungswissenschaft und eines wissenschaftlich begründeten Pantheismus von einer Persönlichkeit Gottes schlechthin nichts wissen will, hat seinen Grund hauptsächlich darin, daß es dem menschlichen Bewußtsein schwer wird, sich

---

*) Diese Bestimmung des Selbstbewußtseins entspricht ganz der Auffassung Ulrici's. Derselbe sagt in Gott und Natur S. 450: „Alles Bewußtsein und Selbstbewußtsein setzt ein solches Sich-insich-unterscheiden voraus. Denn nur durch dasselbe kann es zu einer immanenten Gegenständlichkeit kommen und eben diese immanente Gegenständlichkeit, in welcher das Subject sich selber zum Object wird, ist die Bedingung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, ja mit ihr ist das Bewußtsein selbst unmittelbar gegeben." Daß Ulrici ein derartiges Selbstbewußtsein auch Gott zuschreibt, ist im unmittelbar Folgenden ausgesprochen, wo es heißt: „Mag daher der menschliche Geist immerhin nach Maaß und Grad, wie hinsichtlich der Bedingungen seiner Existenz, Entwicklung und Bethätigung von der unterscheidenden Urkraft (Gott) verschieden sein, — sofern letztere in und mit ihrer Thätigkeit zugleich sich selber bestimmt und jede Selbstbestimmung zugleich Bewußtsein und Selbstbewußtsein involvirt, so können wir nicht umhin anzunehmen, daß dieselbe im Allgemeinen gleicher Wesenheit mit unserer Geisteskraft sei.

einen Inbegriff von mehr oder minder selbstständigen Einzelwesen, namentlich von selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Persönlichkeiten — wie doch die Welt und mithin auch der pantheistisch gedachte Gott erfahrungsgemäß ist — selbst als eine Persönlichkeit zu denken. Diese Schwierigkeit rührt aber nur von der Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins her, vermöge welcher der Mensch eben nur von seinem begränzten Wesen ein unmittelbares Bewußtsein haben kann; sie fällt daher weg, sobald der Mensch sich vergegenwärtigt, daß diese Endlichkeit selbst an keine bestimmten Gränzen gebunden ist, sondern sich durch Verkehr und Verständigung mit der begränzenden Außenwelt zu einem immer weiteren Bewußtsein, und endlich bis zum All- oder Gottbewußtsein zu erweitern vermag, und daß in dieser erweiterten Form auch das menschliche Bewußtsein eine größere oder geringere Menge von anderen, ihm ursprünglich fremden Bewußtseinsquellen in sich vereinigt, daß mithin auch die menschliche Persönlichkeit gründlich betrachtet keineswegs eine so schlechthin einfache Persönlichkeit ist, wie man gewöhnlich annimmt, sondern sich vielmehr aus Elementen und Momenten aller derjenigen Persönlichkeiten zusammengesetzt und gebildet hat, welche in physischer oder geistiger Weise auf dasselbe eingewirkt haben.

In jedem Menschen steckt außer seinem ihm eigensten und ursprünglichsten Selbst genau genommen jeder Mensch, mit welchem er irgend einmal verkehrt, von dem er irgend einmal gehört hat, besonders aber diejenigen, denen er seine physische Existenz verdankt, also die ganze Reihe seiner Vorfahren,*) und noch mehr seine geistigen Erzieher und Lehrer und alle diejenigen, welche durch Wort,

*) Und wie groß ist allein die Anzahl dieser Vorfahren! Jeder Mensch hat bekanntlich 2 Personen zu Eltern, 4 zu Großeltern und (sofern nicht eine Verheirathung unter Verwandten stattgefunden hat) 8 zu Urgroßeltern u. s. w. Unter derselben Voraussetzung beträgt also die Anzahl seiner Voreltern in jeder ältern Generation das Doppelte der nächst jüngeren. Nimmt man also, wie gewöhnlich, die Dauer einer Generation zu 30 Jahren an und läßt durchweg die (allerdings von Generation zu Generation die Rechnung mehr alterirenden) Verwandtschaftsheirathen unberücksichtigt, so beträgt für jeden jetzt lebenden Menschen die Zahl seiner Vorfahren, welche im Jahre 1000 nach Christus lebten, nicht weniger als 12 Millionen; und zur Zeit von Christi Geburt würde es deren sogar ca. 12,000 Billionen gegeben haben, wenn nicht in einem so langen

Schrift oder Beispiel anregend auf ihn gewirkt, ihn als Vorbilder zur Nacheiferung angespornt oder als Gegner zur Opposition gereizt und dadurch zu einer Steigerung seiner Kraftentfaltung veranlaßt haben. Jeder Mensch concentrirt daher in seiner Individualität in gewissem Sinne nicht bloß die natürlichen Kräfte und Stoffe, welche er sich leiblich assimilirt hat, sondern auch die zu ihm in eine erfolgreiche Beziehung getretenen Personen seiner Familie, seines Wohnorts, seines Volkes, ja der gesammten Menschheit, und gerade das allgemein Menschliche in ihm macht ihn erst zu einem Menschen im wahren Sinne des Worts, erst ihm verdankt er die Humanität, die ihn über das Thier erhebt und ihm den Anspruch giebt, sich wirklich und wahrhaft eine Person zu nennen.

Weit entfernt also, daß uns die Qualität der menschlichen Persönlichkeit den Begriff einer allumfassenden Persönlichkeit, wie wir Gott gedacht wissen wollen, undenkbar machte, zwingt sie uns bei näherer Betrachtung dazu, das eigentliche Wesen der Persönlichkeit nur einem solchen Individuum zuzuschreiben, welches die Fähigkeit besitzt, sich über seine ursprüngliche, begränzte Individualität dadurch zu erheben, daß es möglichst viele andere Individuen in sich reflectirt und reproducirt. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir daher auch der Ansicht Lotze's zustimmen, die in folgenden drei Sätzen gipfelt:

„1. Selbstheit, das Wesen aller Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die

---

Zeitraum weitaus die meisten Verbindungen nur Heirathen unter Verwandten gewesen wären. Müssen nun auch diese Zahlenwerthe, von denen der letztere die Zahl sämmtlicher damals lebender Menschen mindestens um das Zwölfmillionenfache übersteigt, in dem Maaße, als die gemachte Voraussetzung mit der wachsenden Größe des Zeitraums unanwendbarer wird, vielleicht bis auf die Werthe ihrer Quadrat- oder Kubikwurzeln reducirt werden, so erhellt doch aus ihnen jedenfalls so viel, daß jedes Ich das Product unberechenbar vieler Individuen ist; und in der Thatsache, daß sich gewisse Familieneigenthümlichkeiten des Geistes wie des Körpers durch eine lange Reihe von Generationen hindurch fortvererben, liegt der Beweis, daß wirklich jedes Individuum schon in seinem ursprünglichen, substantiellen Keim ein Complex von unberechenbar vielen Emanationen vorangegangener Individuen ist.

durch die Mittel der Erkenntniß zu Stande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs nothwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden.

2. In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, daß die Entwicklung seines persönlichen Bewußtseins nur durch Einwirkungen des Weltganzen, welches er nicht ist, also durch Anregung des Nicht-Ich geschehen kann, nicht deshalb, weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedürfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Rücksicht, wie in jeder anderen, die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen, ihm allein ist deßhalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauernden Entwicklung durch Etwas bedarf, was nicht Es selbst ist, sondern in ewiger, anfangsloser, innerer Bewegung sich in sich selbst erhält.

3. Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung."

In gewissem Sinne wird die von uns entwickelte Ansicht auch durch die Urbedeutung des Wortes „Person" unterstützt. Bekanntlich bedeutet persona zunächst eine Maske, sodann die Rolle eines Drama's und den Schauspieler, der sie spielt, also ein Individuum, welches andere Individuen, als es selbst, darstellt, dieselben in sich vergegenwärtigt, und — wenn er wahrhafter Künstler ist — in sich zugleich verklärt und idealisirt. Ein solcher Schauspieler ist nun aber unbewußt und unwillkürlich jeder Mensch, nur daß er nicht gerade bloß dieses oder jenes Individuum, sondern gleichzeitig alle Individuen agirt und reproducirt, die er oder so viel er von ihnen in sich aufgenommen hat. Je kräftiger sein ursprüngliches Selbst ist, um so vollkommener wird er sie in sich zu einer wirklichen Einheit verschmelzen und die Spuren der fremden Einflüsse verwischen; aber darum hört er nicht auf, im ausgebildeten Zustande mehr als sein ursprüngliches und in seiner Ursprünglichkeit dürftiges und bedürftiges Selbst zu sein, sondern muß nur um so mehr als ein aus möglichst viel Personen construirtes Gebilde angesehen werden. Und gerade in der eigenthümlichen Art und Weise, wie er fremde Persönlichkeiten mit sich gemischt und in sich verarbeitet hat, wird seine eigene Persönlichkeit bestehen.

Verhält es sich nun mit der menschlichen Persönlichkeit so, was

verbietet uns, auch dasjenige Sein, welches uns als der einheitliche Inbegriff alles Einzelnen in der Welt gilt, als eine Persönlichkeit zu denken? Freilich sofern wir uns dasselbe nur in der Form der „Welt", nur als Collectivbegriff des Einzelnen denken, ist der Begriff einer Persönlichkeit darauf nicht anwendbar, wohl aber, sofern wir darunter „Gott", den in sich selbst begründeten Urgrund aller Einzelerscheinungen verstehen; ja das so gedachte Sein muß nothwendig als Persönlichkeit gedacht werden: denn wenn nicht die persönlichen Einzelwesen der Welt dem Keime nach, also in einheitlicher, concentrirter, höchst intensiver Form, bereits im Urgrunde enthalten gewesen wären, woher hätten sie sich sonst entwickeln sollen? — Nun ist aber Gott keineswegs bloß als Urgrund, sondern auch als Entfaltung und Explication des Einzelnen zu denken; er vereinigt also in sich thatsächlich jedweden Act, durch den sich die Einzelwesen bethätigen, mithin auch alle diejenigen Acte, durch welche sie sich als Personen erweisen, denn er ist mit Eins Agens und Actum eines jeden dieser Acte und zugleich die sie zur Harmonie vereinigende Gesammtbewegung — welches Wesen hätte also mehr Anspruch darauf, als Persönlichkeit zu gelten, als der unserem Gottesbegriff entsprechende Gott? — Ein so gedachter Gott ist Persönlichkeit in seinem tiefsten Grunde, d. i. in der Form der absoluten Selbstposition; er ist es nicht minder in seinen vollendetsten Geschöpfen, den nach seinem Urbilde geschaffenen Menschen; und am evidentesten endlich ist er es in den zwischen ihm und seinen Geschöpfen bestehenden Beziehungen, namentlich in der vollkommensten derselben, d. h. sofern er Princip, Mittel und Ideal des Alles harmonisch vereinigenden, causalen und teleologischen Zusammenhangs ist. Die göttliche Persönlichkeit erstreckt sich daher thatsächlich durch alle Erscheinungen hindurch; und wenn sie gleichwohl in vielen derselben, z. B. im Getriebe der natürlichen Kräfte und Stoffe oder in den sich noch als unpersönlich darstellenden Individualgebilden, nicht unmittelbar zu erkennen ist, so sind wir darum doch nicht berechtigt, dieses latente, für uns verborgene Sein als eine wirkliche Nichtexistenz anzusehen, sondern es geziemt sich, uns hier mit Bescheidenheit an die Beschränktheit unseres sinnlichen Wahrnehmungsvermögens zu erinnern.

Ein anderer Umstand, welcher es uns besonders erschwert, das

allumfassende Sein nicht bloß als eine Summe von Einzelwesen, sondern auch als ein innerlichst zusammenhängendes, selbstbewußtes, persönliches Ganzes zu denken, ist die scheinbare Discontinuität der Einzelwesen, ihr voneinander Getrenntsein durch Raum und Zeit oder durch fremdartige, sich zwischen sie drängende Substanzen. Aber besteht eine solche Discontinuität wirklich? Ist der Raum, welcher mich von einem anderen Wesen trennt, unüberwindlich? Wird nicht durch Zeit und Bewegung das einander fernst Liegende zusammengebracht? Oder ist die Zeit eine absolut trennende Macht? Reicht nicht die fernste Vergangenheit mit allen ihren Nachwirkungen in die Gegenwart hinein und lebt und wirkt in derselben fort? Und besteht nicht ein gleicher Zusammenhang zwischen der Gegenwart und der fernsten Zukunft, der sich nicht bloß in einem dunklen Ahnen, Hoffen und Streben, sondern auch in sicheren Vorausberechnungen und Vorausbestimmungen kund giebt? Haben nicht selbst sinnliche Medien die Kraft, die immensesten räumlichen und zeitlichen Distanzen zu überwinden und verschwinden zu machen? Wenn ein Lichtstrahl in einer Secunde c. 40,000 Meilen durcheilt, zu deren Durchmessung ein gewöhnlicher Fußgänger 80,000 Stunden, eine Schnecke vielleicht viele Millionen Jahre gebrauchen würde — erscheint da nicht alle räumliche Entfernung nur wie eine Größe, welche vor einer entsprechenden Geschwindigkeit in Nichts zusammenschrumpft? Und wenn der von irgend einem Nebelfleck unseres Fixsternhimmels ausgehende Lichtstrahl trotz jener Schnelligkeit des Lichtes nicht Tausende, nein Millionen von Jahren gebraucht hat, um bis zu unserer Erde zu gelangen, so daß der Strahl, welchen wir jetzt auf der Erde beobachten, derselbe ist, welcher an seiner Ursprungsstätte bereits vor undenkbaren Zeiten existirte, heben sich damit nicht auch die unermeßlichen zeitlichen Differenzen auf, indem, was an einem Orte längst verschwundene Vergangenheit ist, an einem anderen Orte als unmittelbarste Gegenwart existirt? Und existiren außer dem Licht nicht noch viele andere Medien, welche das Fernste mit dem Fernsten zusammenknüpfen — der Schall, die Elektricität, der Magnetismus, die Wärme, die Gravitation? Und was sind alle diese gegen die menschlichen Gedanken, welche mit einem Schlag alle Räume und Zeiten in einem einzigen Begriff zu-

sammenzufassen vermögen? Wo bleibt dem gegenüber die trennende Macht von Raum und Zeit? — Und bilden überdies nicht Raum und Zeit selbst ununterbrochene Continua, dergestalt, daß sie das, was durch sie getrennt erscheint, genau genommen nicht trennen, sondern einigen, indem sie der Inbegriff der Bahnen und Wege sind, auf denen das Eine zum Andern zu gelangen vermag? Und steht nicht wirklich und thatsächlich unter den Wesen, die wir als getrennt und isolirt anzusehen pflegen, jedes mit jedem in einem, wenn nicht unmittelbaren, doch mittelbaren Zusammenhange? Besteht insbesondere zwischen den menschlichen Individuen, die uns doch vorzugsweise als selbstständige Einzelwesen erscheinen und es uns besonders erschweren, sie uns als Glieder einer allumfassenden Gesammtpersönlichkeit zu denken, keine Wechselbeziehung, kein Geschlechts- und Gattungsgefühl, kein Stamm- und Nationalbewußtsein, kein allgemein-menschliches, allgemein-organisches Zusammenwirken und Ringen nach einem Ziele? Und besteht nicht gerade das Ziel, dem Alle gemeinsam zustreben, in dem Ideal einer möglichst vollkommenen und umfassenden Vereinigung? Und ist nicht das Streben der Menschheit in ihrer Gesammtheit vor Allem darauf gerichtet, auch den Gegensatz zwischen sich und der Natur, zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, zwischen Geist und Materie aufzuheben d. h. die Außenwelt nach der Innenwelt umzugestalten, geistig verklärt in die Innenwelt aufzunehmen und beide als ein wie Bild und Urbild zusammengehöriges Ganzes zu begreifen? Woher aber soll dieser alle Einzelwesen beherrschende Trieb nach Einheit stammen, wenn nicht aus einem wirklich einheitlichen Ur- und Gesammtbewußtsein, welches sich in die unendliche Vielheit der verschiedenen Einzelwesen nur zerlegt, um sich seiner Einheit und Allheit nicht bloß ein für allemal, sondern in unendlich mannigfaltiger Weise, von jedem Punkt und Moment seiner unendlichen Größe, in jedem Atom seiner unendlichen Substanz und in jeder Form seines unendlichen Formenreichthums bewußt zu werden? — Nur die Existenz eines solchen Urbewußtseins und Urdranges vermag die Welt, wie sie ist, ihr Zurückdeuten auf einen einheitlichen Urgrund und ihr Streben nach einem einheitlichen Ziele, zu erklären, und ein solches sich selbst explicirendes und in sich selbst reflectirendes Bewußtsein kann nur als eine Persönlichkeit

im vollsten Sinne des Worts, als allwissender, allliebender und allmächtiger Gott gedacht werden.

Schließlich kann unserem Gottesbegriff gegenüber noch die Frage aufgeworfen werden, wie sich denn derselbe zu dem speciell christlichen Gottesbegriff verhalte, nach welchem ja Gott nicht bloß als eine Persönlichkeit, sondern als eine Dreieinigkeit von drei Personen zu fassen sei. Nach den von mir gemachten Beobachtungen dürfte — abgesehen von den Geistlichen und Theologen — die Zahl derer, die gerade in diesem Dogma ein schlechthin unentbehrliches Moment zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses erblicken, nicht eine allzugroße sein. Man nimmt es eben unter dem vielen Unbegreiflichen, was zu glauben gefordert wird, als eine Unbegreiflichkeit mehr mit hin, ohne sich jedoch für dasselbe mit derselben Wärme zu interessiren, wie man etwa an den Fragen über die Existenz Gottes, über Grund und Zweck des Daseins, über ein künftiges Leben ꝛc. Antheil nimmt. Der Grund dieser Erscheinung scheint mir weniger darin zu liegen, daß dieses Dogma dem Gemüth zu viel zu glauben zumuthet, als darin, daß es gleichzeitig allzustark den Verstand zu einer denkenden Auffassung herausfordert, zu welcher jedoch die große Mehrzahl der Gläubigen keine allzu große Neigung verspürt. Genau genommen bietet dasselbe nichts wesentlich Neues, sondern es hat nur die Bestimmung, das Leben und die Lehre Christi und seiner Apostel in ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit Gott zu zeigen und was etwa darin nach der gewöhnlichen Auffassungsweise als unvereinbar erscheinen könnte, gleichwohl in seiner urwesentlichen Einheit zum Bewußtsein zu bringen. Es hat daher in der That eine mehr theologische und didaktische, als unmittelbar religiöse Bedeutung, und sich zu einer positiven Kirchenlehre erst im dritten Jahrhundert ausgebildet.

Gleichwohl steht dasselbe mit der ganzen christlichen Gott- und Weltanschauung im engsten Zusammenhange und bildet den Rahmen und Hauptinhalt des von allen christlichen Confessionen angenommenen Glaubensbekenntnisses. Daher können wir es hier nicht übergehen und haben um so mehr Veranlassung, es in Betracht zu ziehen, als die im dreieinigen Gott unterschiedenen Personen unverkennbar den drei Formen des hier entwickelten Gottesbegriffs, wenn

auch nicht in ihrem Wortlaut, doch ihrer ideellen Bedeutung nach analog sind. Denn mit Gott dem Vater correspondirt offenbar Gott an sich oder das allumfassende Sein als Qualität, mit Gott dem Sohn dagegen die Gott-Erscheinung oder das allumfassende Sein als Substanz, und endlich mit dem heiligen Geist das göttliche Walten oder das allumfassende Sein als Leben und Geschichte.

Daß alle vom religiösen Gefühl der Gottheit überhaupt und vom Christenthum insbesondere Gott dem Vater beigelegten Eigenschaften dieselben sind, in welche sich das als Qualität gedachte Sein auseinanderlegt, ist oben bereits nachgewiesen. Demgemäß wird denn auch in der kirchlichen Trinitätslehre Gott der Vater dem Sohn und dem heiligen Geist gegenüber als der „Unerzeugte" der „Beschließende", „Anordnende", „Vorbestimmende" gedacht — lauter Attribute, in denen man leicht die verschiedenen Modificationen der Intensität, Extensität und Idealität wieder erkennen wird.

Im Gegensatz zum Vater wird Gott der Sohn zunächst als der von Gott „Gezeugte", von Ewigkeit her aus Gott Hervorgegangene, mithin nicht mehr als der unsichtbare, rein-geistige, sondern als der substantialisirte, fleischgewordene Gott gedacht. Auch gilt er nicht mehr als der bloß Beschließende, Anordnende, Vorbestimmende, sondern als der Gottes Willen und Rathschlüsse Ausführende und Vollziehende, nicht zwar als der eigentliche Schöpfer der Welt, aber als der Werkmeister und das Wort, wodurch Gott alle Dinge gemacht, vor Allem als Weltheiland, Welterlöser und Weltrichter. In entschiedenster Weise erinnern alle diese Vorstellungen an den intramundanen oder immanenten Gott des Pantheismus, der unmittelbar mit dem Universum selbst oder der „Weltseele" gleichbedeutend ist; nur hat er sich in der Person Christi zur Idee des die Welt und Gott in sich concentrirenden Mikrokosmos, zur Idee des die göttliche und menschliche Natur in sich vereinigenden Gottmenschen verklärt und sich in ihm zu solcher Reinheit und Vollkommenheit ausgebildet, daß Christus von sich sagen konnte: „Ich und der Vater sind Eins," „Glaubet Ihr nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist", „Ich bin das Licht der Welt", „Ich bin der Weg, und die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch mich!" —

Was den heiligen Geist betrifft, so verlangt die Kirchenlehre ausdrücklich, daß er nicht etwa bloß als die Kraft Gott des Vaters oder Gott des Sohnes, sondern vielmehr als eine selbstständige, von beiden verschiedene Person, welche selber Gott sei, gedacht werden müsse. Nichts desto weniger soll er zugleich als von Ewigkeit her vom Vater und Sohn ausgehend gedacht werden, jedoch nicht durch einen Act der Zeugung, wie der Sohn aus dem Vater hervorgegangen, sondern durch einen Act der Hauchung (actu spirationis), weßhalb er selbst als spiritus, πνεῦμα, Geist zu denken sei, und zwar nicht nur als Geist des Vaters, sondern auch des Sohnes. „Denn, sagt z. B. Cyrillus Alexandrinus von ihm, er ist ja der Geist Gottes des Vaters sowohl, als auch des Sohnes, wesenhaft aus Beiden, nämlich aus dem Vater durch den Sohn hervorgehend." Demgemäß stellen überhaupt die Kirchenväter den Hervorgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn als das Ergebniß eines gemeinsamen Willensactes, eines liebevollen Zusammenwirkens Beider dar und denken ihn sich zugleich selbst als den Geist der Liebe, welcher Vater und Sohn durch ein ewiges, unauflösliches Band unter sich verbindet. Als solcher soll er denn auch bei Allem mitwirken, was der Vater und der Sohn thun, besonders aber bei alle dem, wo es sich um die Vollendung und Durchführung der Werke beider innerhalb der Welt selbst, um die Belebung und Verklärung des Stoffes durch den Geist handelt. So wird er als mitwirkend gedacht bei dem Schöpfungswerk, wenn es heißt, es habe, nachdem Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen, der „Geist Gottes" auf dem Wasser geschwebt und Gott habe dem von ihm aus einem Erdenkloß gebildeten Menschen seinen „lebendigen Odem" eingeblasen, und ihn dadurch zu einer lebendigen Seele gemacht; so soll er durch Ueberschattung der Jungfrau die Fleischwerdung Gottes, die unmittelbare Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen bewirkt und an der leiblichen Erscheinung Christi die Verklärung vollzogen haben. Vor Allem aber wird ihm die Erleuchtung der Propheten, die Inspiration der Apostel, die Fortführung und Vollendung des Erlösungswerkes, kurz die Leitung und Führung der Weltgeschichte zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschheit zugeschrieben. — Faßt man alles dies zusammen und entkleidet es von dem, was nur

Product einer naiven oder überschwänglichen Phantasie oder Resultat einer mit dem Gedanken noch ringenden, symbolisirenden Ausdrucksweise ist, so läßt sich gar nicht verkennen, daß der wesentliche Inbegriff dessen, was man sich unter dem heiligen Geist denken soll, mit derjenigen Urform unseres Gottesbegriffs zusammenfällt, welche wir als das actuelle göttliche Walten in der Weltgeschichte bezeichnet haben und welche ihrerseits wieder mit der compositiven Urform des Seins, dem Sein als actuelles Geschehen und Leben, gleichbedeutend ist.

Hieraus erhellt, daß sich auch die Lehre von der Dreieinigkeit ihrem ideellen Gehalt nach mit der hier niedergelegten Gott- und Weltanschauung nicht in Widerspruch befindet, sondern sich vielmehr vom Standpunkte derselben in einer Weise auffassen läßt, die ihr nur zum Gewinn gereichen kann, denn sie erhält zufolge dieser Auffassung nicht bloß eine festere Begründung, sondern eine ungleich allgemeinere und tiefergreifende Bedeutung. Während sie in ihrer kirchlichen Form nur als ein widerspruchsvolles, unbegreifliches, leicht anzweifelbares Dogma erscheint, wird sie, so gefaßt, zu einer einfachen, leicht erfaßlichen und überzeugenden Wahrheit, zu der Wahrheit nämlich, daß Gott, sofern er wirklich das schlechthin unbedingte, unendliche und vollkommene Wesen, der Urgrund und Inbegriff alles Seins sein soll, den Menschen sich stets und nothwendig in drei formell unterscheidbaren, aber wesentlich einander gleichen Darstellungsformen offenbaren muß, nämlich:

1) in der rein metaphysischen, transscendentalen Form des Qualitätseins, welche als die unmittelbarste und ursprünglichste Selbstdarstellungsweise von der Kirchenlehre als die erste Person der dreieinigen Gottheit betrachtet und „Gott-Vater" genannt wird;

2) in der naturgemäßen, kosmischen Form des Substanzseins, welche als die durch Gottes Schöpfungswerk und insbesondere durch sein mikrokosmisches Ebenbild vermittelte Selbst-Darstellungsweise von der Kirchenlehre als die zweite Person der dreieinigen Gottheit angesehen und als „Gott der Sohn" bezeichnet wird; und

3) in der zugleich metaphysischen und natürlichen Form des actuellen Lebens und Geschehens, welche als die ausführende, vollziehende und abschließende Selbstdarstellungsweise von der Kirchenlehre als die dritte Person der dreieinigen Gottheit gefaßt und „der heilige Geist" genannt wird.

So aufgefaßt, hört die Trinitätslehre freilich auf, etwas ganz Apartes zu sein, aber sie wird eben dadurch zu etwas allgemein Annehmbarem, zu einer Wahrheit, die wirklich das Fundament zum Auf- und Ausbau einer die ganze Menschheit umfassenden christlichen Kirche zu werden vermag, während sie in ihrer dogmatischen Form mit all den Wundern und Unbegreiflichkeiten, welche die Kirchenlehre an sie zu heften bemüht gewesen ist, zwar in den Zeiten des Urchristenthums und des Mittelalters eine bedeutende Anziehungskraft besessen haben mag, in Zeiten höherer Cultur und Geistesbildung aber gerade die einsichtsvollsten Elemente zurückstößt. Will also die sogenannte katholische Kirche dahin gelangen, daß sie sich mit mehr Recht als bisher eine „katholische" Kirche nennen darf, so wird sie sich zur Wissenschaft in ein ganz anderes Verhältniß als bisher setzen müssen und namentlich es dankbar von ihr anzunehmen haben, wenn dieselbe eine solche Auffassung ihrer Dogmen möglich macht, welche sie nicht bloß dem blinden Kinder- und Köhlerglauben, sondern auch der Intelligenz und Bildung zugänglich macht. Vermag sie aber, verblendet wie sie ist, hiezu sich nicht zu entschließen, dann wird sie sich darauf gefaßt machen müssen, daß sich mehr und mehr Alle von ihr abwenden, denen Wahrheit und Einheit ihres religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins ein unabweisbares Bedürfniß ist, und daß sich die wahrhaft katholische Kirche nur über ihren Ruinen aufbaut.

Dies wird aber um so früher und um so gewisser geschehen, je mehr sich im Volke die Ueberzeugung ausbreitet, daß in der That zwischen der Wissenschaft und dem wahren Gehalt der in ihrer ethischen Bedeutung durchaus vollkommenen Christuslehre kein Widerspruch besteht, ja daß die letztere, wenn sie der Wissenschaft gemäß in reinerem Lichte aufgefaßt und von all ihrem miraculosen Zubehör befreit wird, an Größe, Macht und Bedeutung unberechenbar gewinnt, nicht bloß für den denkenden Geist, sondern auch für das religiöse Gemüth. Wird doch der Glaube an die Göttlichkeit Christi erst

dann zu einer lebendigen Quelle der Ermuthigung für das menschliche Streben, wenn sich die Vorstellung daran knüpft, daß er Alles, wodurch er sich der Menschheit als Gott erwiesen hat, nicht mit Hülfe eines ganz extraordinären Apparats, sondern lediglich auf Grund der allgemeinen Weltordnung und vermöge derjenigen Kraft vollbracht hat, in welcher sich der göttliche Ursprung des Menschenwesens überhaupt offenbart. Und läßt sich doch im heiligen Geist nur dann der von Christus verheißene Tröster erblicken, wenn man sich ihn nicht etwa als den installirten Geheimen Rath von Eminenzen und Reverenzen, sondern vielmehr als jenen allwaltenden Geist der Liebe, der Wahrheit und des Friedens zu denken hat, der sich im Kleinsten wie im Größten, vollkommen aber nur in dem wirklich universellen, trotz aller scheinbaren Dissonanzen stets harmonischen Zusammenwirken und heilsamen Ineinandergreifen sämmtlicher Lebensmächte bethätigt. Nur auf Grund dieser Anschauung ist auch ein wirkliches Gottvertrauen, ein Glauben an Gottes Gerechtigkeit, Weisheit und Liebe möglich. Läßt sich auch das verschiedene Maaß der Kraft, welches die göttliche Kraft den verschiedenen Einzelwesen zutheilt, aus seiner göttlichen Freiheit, wie aus dem gesetzlichen Causalzusammenhange alles Seins erklären, so ist es doch mit den genannten Eigenschaften Gottes absolut unverträglich, wenn man annimmt, Gott könne zu Gunsten irgend welcher ganz exceptionell begnadigten Personen, oder um Erreichung irgend eines wenn auch noch so erhabenen Zweckes willen sich dazu entschließen, geradezu von der durch ihn selbst eingesetzten allgemeinen Weltordnung abzuweichen: denn es hieße ja dies nichts Anderes, als ihn eines Widerspruchs mit sich selber für fähig halten. Die Hartnäckigkeit aber, mit welcher gleichwohl die Kirche an Vorstellungen solcher Art festhält, ja in ihrem Trotz gegen Vernunft und Wissenschaft so weit geht, daß sie zu glauben verlangt, unter allen irdischen Wesen sei der römische Papst das einzige, welches sich noch einer Inspiration durch den heiligen Geist zu erfreuen habe, erweist sich umsomehr als eine frivole Verhöhnung Gottes und frevelhafte Entstellung der reinen Christuslehre, als sie nur zu deutlich verräth, daß sie nicht etwa nur das Erzeugniß einer Geistesverirrung, sondern das Product des gränzenlosesten pfäffischen Hochmuths und jesuitischer Herrschsucht ist.

Nachdem wir gezeigt haben, daß sich der Gottesbegriff des vorliegenden Systems mit allen grundwesentlichen Vorstellungen der religiösen Gottanschauung überhaupt und der christlichen Gottesidee insbesondere dergestalt im Einklang befindet, daß die Religion, weit entfernt, irgend wie durch ihn gefährdet zu werden, vielmehr eine wissenschaftliche Unterlage in ihm zu finden vermag, bleibt uns nun noch zu erwägen übrig, wie sich von eben diesem Gottesbegriff aus gewisse Fragen lösen, welche von jeher dem menschlichen Nachdenken, dem wissenschaftlichen wie dem religiösen, besondere Schwierigkeiten bereitet und namentlich den das Gemeinbewußtsein beherrschenden, mehr aphoristisch räsonnirenden, als im Zusammenhange forschenden Verstand theils in Widersprüche mit sich selbst, theils in Conflicte mit den Bedürfnissen des Herzens, den Ergebnissen der unmittelbaren Beobachtung oder den Forderungen unserer ethischen Natur verwickelt haben — Fragen, welche zwar zeitweise einmal von specielleren Streitfragen in den Hintergrund gedrängt werden, aber immer auf's Neue wieder auftauchen, immer auf's Neue auf Erwägung und Beantwortung dringen, und für alle Ewigkeit die höchsten und wichtigsten Fragen des mit Selbstbewußtsein denkenden, fühlenden und handelnden Menschen bleiben werden.

Fragen dieser Art sind: Wie ist neben der Vorstellung der Welt die Gottesidee, und wie die Vorstellung der Welt neben der Gottesidee haltbar? Wie verträgt sich mit dem Begriff einer einzigen allumfassenden Persönlichkeit die Existenz von unpersönlichen Kräften und Stoffen? Wie mit der Existenz eines vollkommen sein sollenden Ganzen die thatsächliche Unvollkommenheit der das Ganze bildenden Theile? Wie hat man sich die Entstehung der Welt aus Gott, wie das Verhältniß der bestehenden Naturgesetze zur göttlichen Vorsehung und Weltregierung, und was als die eigentliche Bestimmung der Welt zu denken? — Ferner: Worin besteht insbesondere das Sein und Wesen, der Ursprung und die Bestimmung des Menschen? Was ist der eigentliche Kern der menschlichen Seele? Von welcher Art ihr Zusammenhang mit dem Leibe? Wie ihr Verhältniß zur Natur einerseits und zu Gott andererseits? Und welchen Anspruch hat sie auf Fortexistenz und Unsterblichkeit? — Endlich: Wie verträgt sich mit der Existenz eines allwissenden, allmächtigen,

Alles bestimmenden und Alles selbst seienden Gottes die Freiheit des menschlichen Willens? Wie die Vorstellung von der menschlichen Zurechnungsfähigkeit? Wie das hierin begründete Sittengesetz und die Idee einer moralischen Weltordnung? — Die Antworten auf diese Fragen sind in mehr oder minder entwickelter Form sämmtlich schon in dem oben dargelegten Begriffssystem enthalten, wir haben daher hier nur nöthig, theils auf das dort Gesagte zurückzudeuten, theils es mit besonderer Bezugnahme auf die Bedürfnisse des religiösen und populären Bewußtseins zu ergänzen. Richten wir unser Augenmerk zuerst auf diejenigen Formen, welche sich auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt beziehen.

---

2. Verhältniß zwischen Gott und der Welt.

Die hier in Betracht kommenden Fragen haben ohne Ausnahme ihren Grund in dem scheinbaren Widerspruch, in welchem die Begriffe Gott und Welt mit einander stehen, und dem unabweisbaren Bedürfniß des menschlichen Geistes und Herzens, über diesen Widerspruch hinauszukommen. Durch die Geschichte, durch die Erziehung und, wie es scheint, auch durch eine innere Nothwendigkeit der Menschennatur sind uns diese beiden Begriffe als zwei verschiedene überliefert, und wir sind außer Stande, den einen oder den anderen von ihnen zu beseitigen. Geht man aber nun daran, beide nach ihrem eigentlichen Umfang und Inhalt zu untersuchen und mit einander zu vergleichen, so kommt man bei unbefangener Betrachtung nothwendig zu dem Resultat, daß beide von gleichem Umfang und Inhalt sind, daß uns der eine wie der andere als der Inbegriff alles Seienden gilt, daß also beide Dasselbe bedeuten. Hieraus zieht alsdann der raisonnirende Verstand leicht den Schluß, daß einer von beiden ein Luxusartikel ist. Nimmt man dieses Ergebniß ohne weitere Kritik hin, so ist es nur eine natürliche Folge davon, daß man sich des einen von beiden zu entschlagen, d. h. entweder den Begriff Gottes in den Begriff der Welt, oder umgekehrt den Begriff der Welt in den Begriff Gottes aufzulösen sucht; und so gelangt man dazu, entweder die objective Existenz Gottes oder die der Welt zu leugnen, entweder dem Atheismus oder dem Akosmismus zu verfallen.

Die also verfahrende Untersuchung beider Begriffe führt somit fast regelmäßig zu einer Gott- und Weltanschauung, welche mit derjenigen, die uns überliefert und anerzogen ist, geradezu in Widerspruch steht. So entsteht die Frage: für welche von beiden soll man sich entscheiden? für die überlieferte oder für die wissenschaftliche? Natürlich fällt die Entscheidung, je nach der mehr dogmatischen oder kritischen Natur der einzelnen Menschen, bei Verschiedenen verschieden aus. Wie sie aber auch ausfallen möge — vollkommen und in jeder Hinsicht befriedigt fühlt sich der Mensch bei keiner von beiden. Gegen den Atheismus sträuben sich Herz und Gemüth, gegen den Akosmismus Verstand und Beobachtung; und die sittliche Macht in uns, die auf Erkenntniß des Ganzen gerichtete Vernunft und das tiefere religiöse Gefühl legen gegen diesen, wie gegen jenen Protest ein. Hieraus entwickelt sich die Vorstellung, daß das Raisonnement des Verstandes, wonach Gott und Welt absolut identisch sein sollen, doch noch nicht das richtige sein kann, daß vielmehr zwischen beiden Begriffen doch noch ein nicht wegzuschaffender Unterschied bestehen muß, welcher der natürlichen und religiösen Weltanschauung zum Grunde liegt. Auf der anderen Seite aber muß man dem Verstande auf jeden Fall darin Recht geben, wenn er es für unmöglich erklärt, Gott und die Welt als zwei wirklich verschiedene Wesen zu denken, denn es liegt in ihrem Begriff, sie beide als schlechthin unendlich, unbegränzt, allumfassend zu denken, und zwei unendliche, unbegränzte, allumfassende Wesen können unmöglich neben und außer einander bestehen. Was also bleibt unter solchen Umständen übrig? — Lediglich die Annahme, daß Gott und Welt zwar nicht zwei wirklich verschiedene, außereinanderliegende, sich gegenseitig begränzende Wesen, aber trotzdem nicht in jedem Betracht Ein- und Dasselbe, sondern vielmehr zwei verschiedene Offenbarungs- und Auffassungsformen eines und desselben Wesens sind, mithin sich nicht in dem unterscheiden, was sie sind, sondern in der Art und Weise, wie sie sich darstellen und auffassen lassen. Dies ist aber eben die Ansicht des hier niedergelegten Systems.

In wie fern etwas, was seinem Wesen nach Ein- und Dasselbe ist, die Fähigkeit besitzt, sich in zwei oder mehr verschiedenen Formen darzustellen, lehrt uns die tägliche Beobachtung, und in wie fern auch

dem allumfassenden Sein eine solche Formverschiedenheit nicht bloß möglich, sondern nothwendig ist, haben wir ausführlich nachgewiesen. Die formelle Verschiedenheit zwischen Gott und Welt ist also nicht etwa eine bloße Illusion und Täuschung, auch nicht ein bloß subjectives Hirngespinnst des Menschen, sondern vielmehr etwas im innersten Sein und Wesen dessen, was Gott und Welt beiderseits sind, Begründetes und Nothwendiges. Es folgt diese formelle Verschiedenheit unmittelbar und mit Nothwendigkeit daraus, daß sowohl Gott wie die Welt der Inbegriff von unendlich Vielem ist, denn dieser Inbegriff läßt sich einerseits so denken, daß die Einheit und Totalität als das Ursprüngliche und Primitive, dagegen das Viele als das Abgeleitete und Secundäre gedacht wird, andererseits aber auch so, daß man umgekehrt das Ursprüngliche in der Vielheit, das Resultirende in der Einheit erblickt. Und dieser Unterschied muß auch bei der Selbstauffassung und Selbstdarstellung dieses Inbegriffs möglich sein; er ist also ebensowohl für Gott und Welt selbst, wie für den Gott und Welt reflectirenden Menschen unvermeidlich.

Gott als Ganzes nämlich muß sich nothwendig von den einzelnen Bestandtheilen in ihm, und jeder einzelne Bestandtheil in ihm von Gott als dem Ganzen unterscheiden: denn der Theil ist nothwendig weniger als das Ganze, also mindestens quantitativ von ihm verschieden. Wenn aber — sowohl für Gott als für den Menschen — jedes Einzelwesen vom Ganzen verschieden ist, muß auch die Summe der Einzelwesen vom Ganzen verschieden sein: denn obschon sie nach Umfang und Inhalt mit dem Ganzen identisch ist, so wird sie doch nur als ein Aggregat der Einzelwesen, nur als ein aus den Einzelwesen zusammengesetztes, mithin durch sie gewordenes Ganzes gedacht, während das Ganze von vornherein als Ganzes, mithin als ein ursprüngliches, die Theile in sich fassendes und an sich zur Erscheinung bringendes Ganzes gedacht wird. In dem Begriff des ursprünglichen Ganzen, welches als solches der Urgrund und Urheber der Theile ist, besteht aber eben der Gottesbegriff i. e. S., und in dem Begriff des abgeleiteten Ganzen, welches als solches bloß das Aggregat und Resultat der Theile ist, besteht der Weltbegriff.

Beide Begriffe sind, wie gesagt, ebenso wohl für Gott, wie für

den Menschen unvermeidlich; aber natürlich ist, daß ein Wesen, welches selbst von vornherein das Ganze ist, auch zunächst den Begriff seiner selbst haben wird, daß sich also Gott zunächst in seiner Totalität als Gott und erst hinterher durch Unterscheidung der einzelnen Bestandtheile in sich und durch Wiederzusammenfassung derselben als Welt denken wird, daß hingegen der Mensch, der in sich und in dem, was ihn umgiebt, unmittelbar nur Einzelnes sieht, zunächst durch Zusammenfassung dieses Einzelnen den Begriff der Welt gewinnen, und erst in Erwägung der jedem Einzelnen anhaftenden Abhängigkeit und Bedingtheit zu der Vorstellung eines dem Einzelnen zu Grunde liegenden Ganzen, also zum Gottesbegriff gelangen wird. Für Gott existirt daher die Welt nur in subjectiver Weise, d. h. nur als der Gedanke, durch welchen er die in ihm liegenden Bestandtheile zu einem Ganzen zusammenfaßt und in diesem Ganzen das Abbild seiner ursprünglichen Totalität wieder findet. Für den Menschen hingegen existirt die Welt in objectiver Weise, d. h. die einzelnen Theile, aus welchen sie zusammengesetzt ist, haben für ihn ein äußerliches, gegenständliches, nicht bloß begriffliches Dasein. Will daher Gott eine objective Anschauung von der Welt gewinnen, so muß er sich objectiviren, und dies kann er nur dadurch, daß er seine ihm innerlichen Bestandtheile nicht mehr bloß als etwas in seiner Totalität schlechthin Aufgehendes, sondern als etwas seiner Totalität Unentbehrliches und sie Mitbedingendes anerkennt, ihnen mithin eine wenn auch nicht absolute, doch relative Selbstständigkeit zugesteht. Will dagegen umgekehrt der Mensch eine objective Anschauung von dem ihm zunächst bloß in subjectiver Form erfaßbaren Gott gewinnen, so muß er sich seinen Gottesbegriff selbst realisiren, und dies kann er nur dadurch, daß er sich selbst und die ihn umgebende Außenwelt durch sein Fühlen, Denken und Handeln zu einem Abbilde des Gottesbegriffs umschafft d. h. auf künstlerischem, wissenschaftlichem und praktischem Wege die Welt so gestaltet, auffaßt und behandelt, daß sie sich nicht mehr als ein bloßes Aggregat von Einzeldingen, sondern als ein innerlichst in sich zusammenhängendes, aus einem Urgrund geflossenes, nach einem Urplan gegliedertes, in jedem Betracht einheitliches und harmonisches Ganzes, wie die von Gott objectivirte und realisirte Totalität Gottes selbst, darstellt.

Diesen beiden Bedingungen wird aber in der That nicht nur von Gott, sondern — nach Maßgabe seiner Kräfte — auch vom Menschen, so wie überhaupt von den Einzelexistenzen der Welt genügt, und zwar in derjenigen Form des allumfassenden Seins, welche thatsächlich in jedem Momente den Unterschied von Allgemeinem und Einzelnem, von Ganzem und Particulärem aufhebt und welche wir vom göttlichen Standpunkte aus das „göttliche Walten", vom Standpunkte des Menschen dagegen die „Welt und Culturgeschichte" nennen, welche aber in der That beide dasselbe sind, nicht bloß dem Wesen, sondern auch der Form nach; denn Alles, was geschieht, geschieht nur, indem das Ganze und irgend ein Einzelnes zusammenwirken. Das Ganze thut nichts, ohne sich dazu eines Einzelnen als Mittels zu bedienen, und ein Einzelnes vollbringt nichts, ohne dazu die Kraft und Vollmacht aus dem Allgemeinen zu schöpfen. Gott und Welt wirken in dieser Form auf das Innigste und Unmittelbarste zusammen. Jeder Act im Walten Gottes ist zugleich ein Act der Weltgeschichte, und jeder Act der Weltgeschichte zugleich ein Act Gottes. Hiedurch ist eben die actuelle oder weltgeschichtliche Form des Seins diejenige, welche den formellen Gegensatz von Gott und Welt nicht bloß begrifflich, sondern thatsächlich aufhebt und überwindet, so jedoch, daß sie in jedem dieser Ueberwindungsacte zugleich auf den formellen Gegensatz, welcher darin überwunden wird, zurückdeutet, folglich in sich nicht bloß sich selbst als die dritte, vermittelnde Form, sondern auch die beiden ihr zur Voraussetzung dienenden, der Vermittlung bedürftigen Formen zum Bewußtsein bringt. Eine Gott- und Weltanschauung, welche das allumfassende Sein in dieser Form auffaßt, denkt es mithin gleichzeitig in allen drei Formen und genügt auf diese Weise ebenso sehr der natürlichen, wie der wissenschaftlichen Auffassungsweise der beiden Begriffe: der natürlichen dadurch, daß sie im Denken der beiden ersten Formen zwischen Gott und Welt dieselben Unterschiede annimmt wie zwischen einer ursprünglichen und einer resultirenden Totalität; der wissenschaftlichen dadurch, daß sie in der dritten Form diese Differenz als eine fort und fort sich aufhebende erkennt. Sie löst also in der That den Widerspruch, der zwischen beiden Begriffen zu bestehen scheint, und vermeidet eben so sehr die Einseitigkeit des Akosmismus, wie die des Atheismus,

ohne dabei, wie der Deismus und Pantheismus, mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen.

Wer irgend diesem Gedankengange unbefangenen Sinnes gefolgt ist, wird sich überzeugt haben, daß Gott und Welt trotz ihrer wesentlichen Einheit doch keineswegs in jeder Beziehung identisch sind, mithin weder der eine, noch der andere der beiden Begriffe ein entbehrlicher Luxusartikel, vielmehr jeder von beiden ein den andern fordernder Begriff ist. Nur wer in einer einseitig-deistischen Weltanschauung befangen ist und schlechterdings eine wesentliche Verschiedenheit von Gott und Welt verlangt, der wird vielleicht meinen, ein von der Welt nur formell verschiedener Gott entspräche höchstens dem pantheistischen Begriff einer instinctiv waltenden „Weltseele", aber nicht dem Begriffe eines selbstbewußten, freiwollenden persönlichen Gottes; und umgekehrt wird vielleicht derjenige, welcher sich nicht von specifisch-pantheistischen Vorstellungen losreißen kann, gegen uns einwenden, ein Gottesbegriff, der in Gott noch einen selbstbewußten, freiwollenden Urgrund des Einzelnen sehe, huldige doch noch der deistischen Anschauungsweise, welche die Welt und deren Einzelwesen zu einem bloßen Spielball göttlicher Willkür herabsetze. Die eine dieser beiden Vorstellungen ist jedoch so irrig wie die andere.

Daß unser Gottesbegriff nicht mit dem einer sogenannten „Weltseele" zusammenfällt, erhellt ja schon daraus, daß wir Gott unserem ganzen System gemäß als absolute, unbedingte Selbstbewegung und diese als absolutes Selbstbewußtsein und absolute Persönlichkeit denken, welche, sofern sie sich unmittelbar in ihrer Totalität erfaßt d. h. sich ohne Distinction des in ihr ruhenden unendlich mannigfaltigen Inhalts unmittelbar in der Form des „Ich bin Ich", also in der Form der einfachsten Selbstposition denkt, rein bei sich selbst ist und in so fern eine von dem Dasein der Welt oder der Vorstellung des Weltbegriffs schlechthin unabhängige, freie, allmächtige Existenz besitzt, gerade so, wie es auch die deistische Anschauungsweise verlangt. — Außerdem ist der Ausdruck „Weltseele" auf Gott, wie wir ihn gedacht wissen wollen, darum nicht anwendbar, weil die menschliche Seele zum menschlichen Leibe von vornherein in einem anderen Verhältnisse steht, als nach unserer Theorie Gott zur Welt.

Allerdings ist das Verhältniß insofern ein ähnliches, als auch die Seele dem Leibe gegenüber als das Prävalirende betrachtet werden muß, denn sie ist für ihn nicht nur das belebende und leitende Element, sondern hat sich ihn auch von Anfang an ihrem Bedürfniß gemäß gebaut und organisirt. Aber als ein schlechthin freier Herr und Schöpfer des Leibes, wie sich Gott als Herr und Schöpfer der Welt denken läßt, kann sie gleichwohl nicht gedacht werden: denn wir wissen aus Erfahrung nur zu wohl, in wie hohem Grade die Seele andererseits auch von dem Leibe abhängig ist, und daß sie diesem Leibe zwar seine Form und Gestalt gegeben hat, den Stoff dazu aber von außen hat nehmen und damit zugleich sich auch allen denjenigen Bedingungen hat unterwerfen müssen, denen dieser Stoff selbst unterworfen ist. Hiezu kommt, daß der menschliche Leib keineswegs nur zu der ihm inwohnenden Seele, sondern auch zur gesammten Außenwelt in Beziehung steht, ja daß diese Beziehung eine ewige und unauflösliche ist, während die Beziehung zur Seele nur die Bedeutung eines zeitlichen, vorübergehenden Verhältnisses hat. Wie ganz anders ist dagegen das Verhältniß zwischen Gott und Welt dem hier entwickelten System gemäß. Innerhalb der Welt ist nichts, wie groß und mächtig es auch uns erscheinen möge, was nicht in Vergleich mit dem unendlichen Ganzen nur als ein verschwindend kleiner Bruchtheil erschiene. Zusammengenommen sind zwar diese Bruchtheile mit dem Ganzen von gleicher Größe, aber keineswegs auch von gleicher Macht: denn was sie zusammenhält, ist ja eben das Ganze. Ohne dieses, also ohne Gott gedacht, sind sie eben nur ein zwar der Zahl nach unendliches, aber eben darum auch unendlich zersplittertes und darum dem Ganzen gegenüber ohnmächtiges Vieles — oder richtiger, sie würden ein solches sein, wenn sie überhaupt ohne das sie zusammenhaltende Sein sein könnten. In der That ist dies unmöglich. Es existirt daher nichts in der Welt, was nicht schon von Urewigkeit her auch in Gott existirt hätte und bis in alle Ewigkeit in ihm existiren wird. Dadurch daß dem so ist, nehmen sie zwar an der ewigen, unaufhebbaren Existenz Theil, ja participiren auch in irgend einem Grade an seiner Macht und Größe; aber diese ihre unmittelbare Existenz und Potenz kann nie und nimmer als eine Beschränkung Gottes angesehen werden, da er

sie ja als das Ganze unter allen Verhältnissen mit besitzt, weil sich an einem Ganzen, welches das allumfassende Sein ist, niemals einer seiner Theile, wie etwa ein Glied vom menschlichen Körper, abzulösen vermag.

Aber, wendet man vielleicht ein, wenn diese Bestandtheile der Welt als in Gott existirend gedacht werden sollen, müssen sie dann nicht auch als Bestandtheile Gottes, mithin auch als Substanzen, und zwar nicht bloß als Kräfte, sondern auch als Stoffe, als Materie gedacht werden? Und ist nicht eine der unabweisbarsten Eigenschaften der Materie ihre Widerstandskraft und Trägheit? Muß also nicht Gott durch die materiellen Bestandtheile in ihm jedenfalls eine Hemmung und Störung, also auch eine gewisse Beschränkung seiner Selbstbewegung erfahren, und hört er damit nicht auf, Gott im wahren und vollen Sinne des Worts zu sein — ganz abgesehen davon, daß es ohnehin mit der Würde Gottes sich nicht verträgt, sich die zum Theil mit sehr ungöttlichen Eigenschaften ausgestatteten Stoffe und die aus ihnen zusammengesetzten Einzeldinge als Bestandtheile Gottes selbst vorzustellen? —

Auch diese Einwürfe sind eigentlich schon durch das Vorangehende widerlegt; jedoch wird es nicht überflüssig sein, hier noch etwas specieller darauf einzugehen. Wir haben bereits gesagt, daß der Begriff der Welt unmittelbar eigentlich nur für das endliche menschliche Bewußtsein und dem entsprechend für das göttliche Bewußtsein unmittelbar nur der Begriff Gottes existirt. Außerdem haben wir oben ausführlich entwickelt, daß auch zwischen den Begriffen Kraft und Stoff, Geist und Materie kein absoluter und wesentlicher, sondern nur ein relativer und formeller, namentlich auf Mischungs- und Größenverhältnissen beruhender Unterschied ist. Hieraus folgt aber mit Nothwendigkeit, daß es für Gott, genau genommen, gar keinen Stoff, keine ihm Widerstand leistende Substanz giebt.

Warum stellt sich überhaupt für uns irgend etwas als Substanz, und namentlich als Stoff dar? Nur darum, weil es nicht wirklich zu uns gehört, nicht unmittelbar einen Bestandtheil unseres Ich bildet. Nur, was für uns noch ein Anderes, ein Nicht-Ich ist, erscheint uns als ein uns Entgegenwirkendes oder Reagens. Alles dagegen, was wir uns wirklich angeeignet d. h. zu einem bleibenden

uns stets gegenwärtigen Inhalt unseres Selbstbewußtseins gemacht haben, das leistet uns keinen materiellen Widerstand mehr, es besitzt für uns keine Schwere, es ist nicht durch Raum oder Zeit von uns getrennt, es steht uns unmittelbar zu Gebot, wir können völlig frei darüber verfügen. Es ist dies der Inhalt unserer Gefühle und Vorstellungen, Begriffe und Willensregungen, kurz unsere Innenwelt, das Reich unserer Gedanken und Ideen. Daß wir innerhalb dieser Sphäre frei sind, sagt uns unser unmittelbares Bewußtsein; und daß wir nicht durch irgend eine äußere Macht dieser Freiheit beraubt werden können, wissen wir aus Erfahrung. Allerdings ist auch diese Freiheit keine absolute. Jedes Ich ist an *seinen* Gedankenkreis d. h. an diejenigen Vorstellungen gebunden, die es sich in seinem bisherigen Entwicklungsgange zum Eigenthum gemacht hat; aber innerhalb dieses Kreises ist es frei. Machen ihm trotzdem gewisse Gedanken zu schaffen, *muß* es denken, was es nicht denken möchte, kann es mit seinen Gedanken nicht in's Reine kommen oder nicht zu dem ihm erwünschten Ergebniß gelangen &c., so ist dies nur ein Beweis dafür, daß es sich die dazu nöthigen Vorstellungen noch nicht vollständig zu eigen gemacht hat, daß sie noch zu eng mit seinem leiblichen Dasein zusammenhängen, noch nicht wirklich vergeistigt, noch allzusehr den Einflüssen der Außenwelt ausgesetzt sind.

Können nun ähnliche Verhältnisse auch für Gott Statt finden? Das ist undenkbar. Für Gott giebt es ja von vornherein gar kein Aeußeres; für ihn also ist Alles und Jedes, was uns noch als ein Anderes, Befremdendes, Widerstand Leistendes, kurz als Object oder Stoff, zu erscheinen vermag, von Urewigkeit her sein unabtrennbar zu ihm gehöriges, in jedem Momente ihm zu Gebote stehendes Eigenthum. Für ihn ist also was er fühlt, denkt oder will, genau genommen, gar kein Object, mithin auch kein Stoff; und folglich auch er selbst, indem er denkt, nicht bloß ein Subject, sondern Subject und Object in Einem d. h. das all-einige Sein, die unbedingte und unbeschränkte Selbstbewegung selbst, welche in ihrer intensivsten Form als das Alles in sich begreifende Selbstbewußtsein gedacht werden muß.

Es kann scheinen, als ob damit die Welt dem göttlichen Selbstbewußtsein gegenüber völlig verschwinde, sich ganz in dasselbe auflöse

oder höchstens noch die Wesenheit eines farblos in sich zerfließenden Nebel- und Schattenbildes behalte, schemenhaft und abstrus, wie ja auch unsere eigene Begriffswelt in Vergleich mit der concreten, wirklichen Außenwelt nur sei. Aber auch diese Vorstellung ist eine falsche. Man vergißt dabei, daß ja dasjenige, was für Gott als ein Moment seines Bewußtseins existirt, zugleich wirklich und thatsächlich in ihm existirt, also für ihn nicht bloß die Bedeutung eines abstracten Begriffs oder eines abgeblaßten Erinnerungsbildes, sondern die volle Frische und Lebendigkeit einer unmittelbaren Einzelanschauung, ja die ursprüngliche, unabgeschwächte Intensität und Wahrhaftigkeit des die Einzelanschauung erzeugenden Dinges selbst besitzt, während unser endliches Bewußtsein sich von den außer uns existirenden Dingen allerdings nur deren Anschauungen und die daraus sich entwickelnden Vorstellungen, Begriffe und Gedanken anzueignen vermag, sich also in der That nur mit Reflexen der Dinge begnügen muß. Während sich daher unsere Innenwelt selbst im günstigsten Fall für uns nur wie ein Spiegelbild der Außenwelt ausnimmt und uns, obwohl wir in ihr gerade das Wesentliche der Außenwelt besitzen, in Vergleich mit der Außenwelt selbst nur als schatten- und schemenhaft erscheint, fällt für Gott die Innenwelt mit der Außenwelt unmittelbar zusammen. Alles, was er weiß, ist er zugleich, und Alles, was er ist, ist nicht bloß das von ihm Gewußte, sondern zugleich das Wissende, mithin jeder unterscheidbare Bestandtheil seines Seins auch ein Bestandtheil dieses Wissenden, dergestalt daß er sich nicht nur vermöge seiner Universalität und Totalität weiß, sondern auch vermöge jedes in ihm enthaltenen Einzeldinges, z. B. auch vermöge des anschauenden, vorstellenden, denkenden und wollenden Bewußtseins eines jeden menschlichen Individuums. Mithin läßt sich die in seinem Selbstbewußtsein sich vollziehende Spiegelung, der einseitigen Spiegelung unseres Bewußtseins gegenüber, gleichsam als eine Doppelspiegelung denken, nämlich einerseits als eine Spiegelung der unendlich vielen Einzeldinge im Ganzen und andererseits als eine Spiegelung des Ganzen in jedem der unendlich vielen Einzeldinge.

Wünscht man sich von diesem Verhältniß zwischen Gott und den Einzeldingen — so weit es eben möglich — eine einigermaßen anschauliche Vorstellung zu machen, so denke man sich einmal Gott

als eine unendlich große Kugel, deren Oberfläche nach Innen ein Spiegel ist, welcher Alles, was sich im Innern der Kugel befindet, bis in die unendlich kleinsten und innersten Bestandtheile hinein, in seinem ganzen, vollen Sein zu spiegeln vermag, während der Innenraum dieser Kugel von einer unendlich großen Anzahl kleiner Körper von verschiedener Dichte, Größe und Gestalt angefüllt ist, deren jeder eine nach Außen spiegelnde Oberfläche besitzt, jedoch von der Art, daß dieselbe nur die Lichtwirkungen der gerade ihr zugekehrten Außenseiten der übrigen Einzelkörper nebst dem, was sich in diesen oder im ganzen Gesammtspiegel abspiegelt, in sich selbst aufnimmt, das aber, was sie davon in sich aufgenommen, seinem wesentlichen Bestande nach dahin zurückwirft, woher es sie empfangen, mithin nur das von ihnen empfangene Abbild für sich zurückbehält, so jedoch, daß dasselbe wiederum von dem gleichfalls spiegelartigen Centrum dieses Körpers abgespiegelt zu werden vermag. Ergänzt man sich diese Vorstellung etwa noch dadurch, daß man sich unter allen diesen Spiegeln augenartige, unmittelbar mit einem Bewußtsein verknüpfte Spiegel denkt, so wird man es wenigstens nicht mehr unbegreiflich finden, wie das Gottesbewußtsein alles in ihm unterscheidbare Einzelne gleichzeitig in seiner Universalität und Totalität, wie in seiner Vereinzelung und so, wie es sich im wechselseitigen Reflex der Einzeldinge selbst darstellt, zu schauen vermag. Und nicht minder macht es diese Vorstellung erklärlich, warum umgekehrt ein Einzelwesen unmittelbar nur eine Anschauung von Einzelwesen oder von Reflexen derselben erlangen kann und weßhalb wir uns von Gott nur in sofern mittelbar eine Idee zu bilden vermögen, als wir aus der Summe der empfangenen Einzeleindrücke auf eine gemeinsame Urquelle derselben zurückschließen.

Erhellt hieraus, daß für Gott alle diejenigen Eigenschaften des Stoffes wegfallen, welche als eine Beschränkung seiner Allmacht oder Allwissenheit erscheinen könnten, so läßt sich daraus auch entnehmen, warum es eine irrthümliche Vorstellung ist, wenn man meint, die Annahme, daß die weltlichen Stoffe und Einzeldinge integrirende Bestandtheile des göttlichen Wesens seien, vertrage sich mit der göttlichen Vollkommenheit und Erhabenheit auch darum nicht, weil es darunter auch solche von entschiedenster Nichtswürdigkeit, Häßlichkeit

und Abscheulichkeit gebe, in denen das natürliche Gefühl eher Werke des Teufels und Ausgeburten der Hölle, als Geschöpfe oder gar Bestandtheile Gottes erblicke. „Wie?“ hört man wohl einer derartigen Annahme gegenüber fragen: „So soll auch der Kehricht, der Wegwurf und Unflat ein Zubehör Gottes sein? Auch Flöhe, Wanzen, Läuse, alles scheußliche und giftige Gewürm und Ungeziefer sollen als ihm unentbehrliche Ingredienzien seines Wesens gedacht werden? Da könnte man ja keinen Wurm mit Füßen treten, keinen Esel prügeln, keinen Ochsen schlachten, ohne daß Gott mit Füßen getreten, geprügelt und geschlachtet würde. Das ist ja eine Gotteslästerung, wie sie empörender nicht gedacht werden kann.“

Das klingt, als sei solche Entrüstung höchst berechtigt; und gleichwohl beruht sie auf einer höchst oberflächlichen Anschauung der Dinge. Zunächst ist darauf mit der Gegenfrage zu antworten: „Wenn diese für so absolut verächtlich gehaltenen Dinge nicht ihre Existenz in Gott haben, wo existiren sie dann? Etwa außerhalb alles Raumes? Das widerspricht der Erfahrung und ist schlechterdings undenkbar, weil es ein Wo außerhalb des Raumes gar nicht geben kann. Wenn sie aber innerhalb des Raumes existiren, müssen sie dann nicht auch in Gott existiren, wenn man nicht annehmen will, daß Gott durch diese Dinge in seiner Allgegenwart, Unendlichkeit beschränkt wird, womit man ihm erst recht die unerläßlichste Grundbedingung seiner Vollkommenheit absprechen, ihn als ein Wesen betrachten würde, das durch derartige Dinge und Wesen nicht bloß von irgend einem, sondern von unzähligen Punkten seiner Existenz hinweggedrängt werden könnte. In der That müßte man ihn sich, da es an derartigen Dingen im Bereich des irdischen Daseins nirgends fehlt, auf einer beständigen Flucht vor denselben denken. Ueber diese mit Gott sicherlich noch weit weniger vereinbare Vorstellungsweise hilft aber auch die Ausflucht nicht hinaus, daß man derartige Dinge nur als Geschöpfe Gottes, und zwar als nicht aus ihm hervorgegangene, sondern aus nichts geschaffene Producte gedacht wissen will. Denn offenbar wird damit ihre Existenz im Raume nicht beseitigt und wenn diese nicht zugleich eine Existenz in Gott bedeuten soll, ist man nach wie vor zu der Annahme genöthigt, daß Gott sich beständig vor ihnen auf der Flucht befinden muß, und es gesellt

sich dazu noch die zweite Unbegreiflichkeit, daß er, der Allweise, durch Erschaffung solcher Wesen sich selbst in diese unangenehme Lage gesetzt haben soll. Zieht man aber den Teufel als Schöpfer solcher Dinge zu Hülfe, so befindet sich Gott diesem gegenüber offenbar in einer weit schlimmeren Situation, denn er hat es alsdann nicht mehr bloß mit einzelnen Widersachern, sondern mit einer einheitlich concentrirten und organisirten Macht zu thun, welche, wenn von ihm geschaffen, außer seiner Weisheit auch seine Güte und Heiligkeit in sehr problematischem Lichte erscheinen läßt, wenn aber, gleich ihm, durch sich selbst existirend, als eine Existenz gedacht werden muß, neben welcher ein wahrhaft vollkommener und unbegränzter Gott von vornherein nicht mehr denkbar ist.

Es bleibt also, wenn Gott wirklich als vollkommen gedacht werden soll, schlechterdings nichts Anderes übrig, als sich ohne Ausnahme sämmtliche Einzeldinge, auch wenn sie sich mit dieser Vollkommenheit nicht zu vertragen scheinen, als in ihm existirend, mithin als wirkliche Bestandtheile seines Bestandes zu denken, und die christliche Weltanschauung hat hieran auch selbst keinen Anstoß genommen: denn Paulus sagt nicht bloß von den Menschen, daß sie in Gott leben, weben und sind, sondern in ganz unbeschränktem Sinne: „Von ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge.“ (Römer 11, 36. Ephes. 4, 6. Col. 1, 16 und 17 ꝛc.) Und auch unter Christi eigenen Aussprüchen fehlt es nicht an solchen, welche beweisen, daß er keins der bestehenden Wesen als zu geringfügig für Gott oder als seiner unwürdig betrachtet wissen will, z. B. wenn er sagt, daß ohne Gott kein Sperling zur Erde, kein Haar von eines Menschen Haupte falle, daß Gott seine Sonne aufgehen lasse über die Bösen und über die Guten und regnen lasse über die Gerechten und Ungerechten, oder wenn er bei der Verkündigung des jüngsten Gerichts erklärt, was man einem seiner geringsten Brüder gethan habe, das habe man ihm selbst gethan!

Das sollten doch Diejenigen, welche von gewissen weltlichen Dingen so verächtlich denken, beherzigen. In der That ist kein Stoff, kein Geschöpf so niedrig, daß es nicht von Gottes Größe und Allmacht Zeugniß zu geben vermöchte. Ist doch vielleicht derselbe Stoff, den wir als Wegwurf behandeln, wenige Stunden früher ein Gegenstand

höchsten Genusses für uns gewesen und kann in Zukunft wieder ein solcher werden; und ist doch selbst das verachtetste Thier ein so wunderbares Werk, daß es noch keiner menschlichen Weisheit gelungen ist, etwas ihm Aehnliches zu schaffen. Hiemit ist auch die Frage über die Existenz des Bösen in der Welt beantwortet. Welche unermeßliche Differenz auch zwischen dem Unvollkommensten und dem absolut Vollkommenen bestehen möge, sie beruht nie auf einem Widerspruch im Wesen, sondern immer nur auf einem quantitativen Unterschiede, wie er zwischen einem kleinsten Bruchtheil und seinem Ganzen Statt findet; sie ist niemals ein unauflösbarer Mißklang, sondern immer nur eine transitorische Dissonanz, die in der harmonischen Bewegung nicht minder nothwendig ist, als die unmittelbar befriedigende Consonanz.

Und ebenso wenig wie die Allmacht und Würde Gottes durch die in ihm existirenden Einzeldinge beeinträchtigt wird, liegt umgekehrt in der beschränkten Freiheit und Vollkommenheit Gottes eine Beeinträchtigung der den Einzeldingen angemessenen Freiheit und Dignität. Dies erhellt unmittelbar daraus, daß unserem Gottesbegriff zufolge jedes Einzelwesen ein wesentliches, integrirendes Moment Gottes ist und daß es als solches nothwendig nach dem Maaße seines Umfangs und seiner Kraftentwicklung an der göttlichen Freiheit und Selbstbewegung participiren muß.

Eine absolute, unbeschränkte Freiheit kann allerdings die eines Einzelwesens nicht sein, schon darum nicht, weil außer ihm noch eine unendliche Menge anderer Einzelwesen existirt, durch die es in seiner Freiheit begränzt wird, um wie viel weniger also Gott gegenüber, sofern dieser als Ganzes die Macht und Freiheit sämmtlicher Einzelwesen in sich vereinigt. Das Einzelne ist ja niemals Gott in seiner Totalität, sondern immer nur ein unendlich kleiner Bruchtheil Gottes; niemals Gott selbst, sondern nur in so weit von göttlicher Natur, als es in einem größeren oder geringeren Quantum irgend etwas von Gott in sich hat, irgend ein Pulsschlag der göttlichen Selbstbewegung ist. Es kann daher in dieser seiner Particularität niemals schlechthin unbedingt, nicht für sich und durch sich allein existenzfähig sein, sondern nur eine in unendlich vielen Beziehungen bedingte Existenz besitzen. — Aber wie verschwindend klein auch immer der Bruchtheil des Göttlichen in ihm sein möge; sofern es einen solchen

doch nothwendig sein eigen nennen darf, kann es auch nicht schlechthin bedingt, nicht schlechthin abhängig sein, sondern es muß vermöge des Göttlichen in ihm in gewissem Grade auch bedingend sein, bedingend nicht bloß für das Andere außer ihm, sondern auch für Gott, weil Gott als das Ganze nicht bestehen könnte, wenn ihm dieser Bruchtheil seines Wesens fehlte; mithin auch unabhängig von Gott insofern, als es von Gott nicht vernichtet werden kann, weil Gott in ihm sich mit vernichten müßte: denn ein Gott, dem auch der kleinste Bruchtheil des Seienden fehlte, würde nicht mehr das Ganze, das Allumfassende, folglich auch nicht mehr Gott sein.

Jedes Einzelwesen ist also nicht bloß bedingt, sondern auch bedingend. Als bedingt ist es unfrei, als bedingend hingegen muß es nothwendig als frei gedacht werden. Dies gilt für jedes Partikelchen des Seins, für jedes Stoffatom, für jedes Kraftcentrum, für jedes Individuum und natürlich im höchsten Grade für den Menschen, worauf wir später specieller zurückkommen werden. Für Gott ist diese Freiheit des Einzelwesens keine Schranke, da ja das Einzelwesen nur bedingend ist, sofern es einen Bestandtheil Gottes ausmacht. Seine Freiheit ist also zugleich Gottes Freiheit, wie die Freiheit meines Armes zugleich meine Freiheit ist. Gott ist also trotzdem, daß er durch jedes Einzelwesen bedingt ist, der absolut Unbedingte, denn jedes Einzelne, welches ihn bedingt, ist ja ein Theil seiner selbst; er ist also nur durch Bethätigungsmomente seiner selbst, nur durch sich bedingt; nur durch sich bedingt sein ist aber gleichbedeutend mit Unbedingtsein. Ebenso wenig liegt in dieser göttlichen Unbedingtheit eine Aufhebung desjenigen Quantums an Freiheit, welche das Einzelwesen als Bedingendes besitzt: denn dieses Einzelwesen ist als solches der wirkliche Besitzer und Inhaber dieses Freiheitsantheils und gerade darin, daß es ein solcher ist, besteht seine Individualität. Sein Freisein ist eben sein Gottes-Sein, und sein Gottes-Sein sein eigentliches Selbstsein.

Aus dem hier erörterten Verhältniß zwischen Gott und den Einzeldingen, welche zusammen die Welt ausmachen, ergiebt sich zugleich wie man sich die Schöpfung der Welt durch Gott oder die Entstehung der Welt aus Gott zu denken hat. Wenn von einer Entstehung der Welt gesprochen wird, so kann dies nicht in dem

Sinne verstanden werden, als ob die Welt ihrem eigentlichen Sein und Wesen nach jemals nicht bestanden hätte oder als ob mit der Welt etwas entstanden wäre, was vorher nicht existirte: denn mit dieser Annahme würde man die einstmalige Nichtexistenz der die Welt ausmachenden Urbestandtheile, des Grundbestandes von Kraft und Stoff behaupten müssen, und dies widerstreitet eben so sehr unserem Denkvermögen, wie den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften, welche auf das Entschiedenste fordern, die Gesammtmasse von Kraft und Stoff als eine von Ewigkeit her bestehende und unzerstörbare, weder vermehr- noch verminderbare zu denken. Spricht man daher dennoch von einer Entstehung der Welt, so kann das nur heißen, daß dasjenige, was den substantiellen Bestand der Welt bildet, ursprünglich, d. h. vor dem asymptotisch zu denkenden Anfang aller Entwicklung, in einer Form existirt habe, auf welche der Begriff der Welt streng genommen nicht mehr paßt, d. h. in einer schlechthin einheitlichen und unterschiedslosen Form, in welcher das Einzelne, dessen Summe jetzt die Welt ausmacht, zwar implicite, aber nicht explicite existirte, in welcher es also Einzelnes als Einzelnes noch nicht gab, welche mithin auch nicht als eine *Summe* von Einzeldingen, sondern nur als die allen Einzeldingen gemeinsam zum Grunde liegende „Qualität" gedacht werden kann.

Daß — wenn auch nur in asymptotischer Annäherung — *vor* der explicirten Form des Seins, welche wir „Welt" nennen, eine nicht explicirte, rein intensive Form desselben bestanden haben müsse, dieses Gedankens können wir uns mit unserem zeitlichen Bewußtsein nicht erwehren, weil wir den Begriff des einzelnen Seienden schlechterdings nicht denken können, ohne bereits den Begriff des Seins überhaupt vorauszusetzen. Außerdem aber nöthigt uns zu dieser Annahme auch die Beobachtung des Entwicklungsgangs sämmtlicher uns bekannter Einzelerscheinungen: denn dieser ist stets von der Art, daß den vollkommen explicirten Formen minder explicirte und diesen solche vorangehen, in denen wir noch gar keine Explication zu erkennen vermögen. Alle von uns möglichst weit zurückzuverfolgenden Sondergebilde verlieren sich zuletzt ununterscheidbar in das Allgemeine d. i. in so rein innerliche, intensive Anfänge, daß sie sich nur noch in rein-begrifflicher Form als punktuelle, ausdehnungslose Atome oder

unentwickelte Potenzen denken lassen. Am bestimmtesten wissen wir dies von unseren menschlichen Schöpfungen, z. B. den Kunstwerken, welche in ihrem tiefsten Grunde stets in rein geistigen Urbildern oder Ideen bestehen; aber kaum minder überzeugend zeigen es uns auch die natürlichen Gebilde der organischen Welt: denn diese gehen, so weit wir ihren Entstehungsproceß rückwärts mit Hülfe des Mikroskops zu beobachten vermögen, sämmtlich aus Zellen hervor, die an sich schon sehr einfach sind und in ihrem Zellenkern auf einen noch einfacheren Anfang zurückdeuten. Fragen wir nun aber gar, wie der Urkeim eines organischen Individuums beschaffen gewesen sein möge, als er noch im Dasein seiner Erzeuger und deren Keim im Dasein ihrer Erzeuger u. s. w. verschlossen lag, so gelangen wir sehr bald zu Vorstellungen eines Daseins, welches wir nicht mehr als ein einzelnes, individuelles, sondern nur noch als ein erst in seiner Art, dann in seiner Gattung, und endlich im Allgemeinen überhaupt sich verlierendes Moment denken können.

Auch die Entstehung der makrokosmischen Gebilde scheint nach den Ergebnissen der geologischen und kosmologischen Forschungen aus einem Urzustande hervorgegangen zu sein, in welchem die jetzt geschiedenen Stoffe noch ungeschieden enthalten waren, sämmtliche kosmogonische Mythen beweisen, daß man es sich niemals auf eine andere Weise zu denken vermocht hat, es nöthigt also Alles dazu, den Inbegriff des unterschiedenen und gesonderten Seins, welchen wir Welt nennen, ursprünglich als ein rein einheitliches, durch und durch mit sich identisches, die Unterschiede nur potentia in sich tragendes Sein zu denken; diesem Bedürfniß genügen wir aber nicht etwa, wenn wir es uns, wie die altgriechischen Kosmogonien, als „Chaos", sondern nur, wenn wir es uns als die absolute Selbstbewegung in ihrer ursprünglichsten Form d. i. als reine Selbstposition, als unmittelbares Selbstbewußtsein, als die vollkommene Identität zwischen dem Subject und Object der Selbstbewegung, mithin auch als die vollkommene Identität von Substanz und Qualität, als diejenige Form des Seins denken, in welcher die Welt noch ununterschieden in Gott enthalten war. Müssen wir aber diese Form nothwendig als die ursprüngliche, dagegen die Form des explicirten Seins, welche wir „Welt" nennen, als die secundäre, resultirende denken, so heißt das

nichts Anderes als: wir müssen uns Gott als Grund, die Welt als Folge, oder nach gewöhnlicher Ausdrucksweise Gott als Schöpfer, die Welt als seine Schöpfung denken. Die Schöpfung selbst aber dürfen wir uns auf Grund der hier entwickelten Ansicht nicht etwa als einen Act denken, der aus nichts etwas gemacht habe: denn aus Nichts vermag auch ein Gott nichts zu machen, sondern wir dürfen sie uns nur als die raum-zeitliche Selbstauseinanderlegung, Selbst-explication und Selbstsubstantialisirung Gottes vorstellen, zu welcher er alle Kraft und allen Stoff rein aus sich selbst, nirgends anders woher, d. h. nur aus den ursprünglich und wesentlich identischen Urmomenten seines Selbstbewußtseins geschöpft hat.

Auch die Schöpfungen Gottes sind daher, gründlich angesehen, keine Wesenserzeugungen, sondern nur Formveränderungen, Verwandlungen seiner einheitlichen Urform in unterschiedliche Sonderformen und Einzelformen, unaufhörliche Umgestaltungen der bereits geschaffenen Formen in neue, noch nicht dagewesene Formen, welche trotz all ihrer Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit doch immer nur Nachbildungen seiner Urform sind, und daher auch durch eine permanente Wiederaufhebung der entwickelten Einzelformen wieder in die ihnen allen zum Grunde liegende, sich selbst entwickelnde Urform zurückfließen.

Wenn man daher den Unterschied zwischen menschlichen und göttlichen Schöpfungen damit zu kennzeichnen geglaubt hat, daß man sagte, jene seien nur Umgestaltungen eines vorhandenen Stoffes, diese dagegen wirkliche Stofferzeugungen, so ist das nicht richtig, denn auch Gott hat nie etwas hervorgebracht, was nicht seinem Stoff und Wesen nach schon vorher, nämlich von Ewigkeit her in ihm selbst vorhanden gewesen wäre. Der Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Schöpfungen besteht vielmehr darin, daß Gott zu den seinigen allen Stoff lediglich und allein aus sich selbst nimmt, während der Mensch als endliches Wesen zu seinen Werken aus sich selbst nur die gestaltende Idee, dagegen den Stoff, durch welchen die Idee real und anschaulich gemacht wird, aus Anderem, aus der ihn umgebenden Außenwelt schöpft. Gottes Schöpfung ist lediglich eine Auseinanderlegung seiner allgemeinen Urqualität in verschiedene Sonderqualitäten, die sich dann zu einander, eben weil sie bloße

Sonderqualitäten sind, wie verschiedene Substanzen, wie verschiedene Dinge zu einander verhalten und sich in ihrer Gesammtheit als „Welt" auffassen. Gott bleibt also bei seiner Schöpfung stets bei sich, bewegt sich lediglich in sich. Die menschlichen Schöpfungen hingegen sind nur Uebertragungen der dem Menschen eigenthümlichen Qualität auf die außer ihm existirenden Substanzen und Dinge, die an sich von anderer Qualität sind. Der Mensch muß daher, wenn er schaffen will, stets aus sich herausgehen, und zugleich umgekehrt auch irgend ein Anderes zwingen, sich selbst zu verlassen; er verwickelt also in jedem Schöpfungsact theils sich selbst, theils ein Anderes in einen Zwiespalt mit sich selbst, der nur dadurch seine Versöhnung findet, daß er in dem, was er aus sich und einem Anderen componirt, ein Abbild dessen hinstellt, das ihn und das Andere in sich vereinigt, d. h. dadurch, daß er sowohl die aus ihm selbst entnommene gestaltende Idee, wie auch den von ihm umgestalteten Stoff als göttlichen Ursprungs erkennen läßt und dadurch sein Werk selbst zu einer Offenbarung des Göttlichen in der Welt, zu einer Manifestation des Wahren, Schönen und Guten stempelt.

Und hiemit ist zugleich ausgesprochen, was die Bestimmung der Welt ist. Es kann keine andere sein, als die der unendlichen Selbstexplication Gottes; d. h. das allumfassende Sein (Gott im weitesten Sinne des Worts) kann nur darum sich bewogen fühlen, über seine Existenz in erster Form, über das „Gottsein" im engeren Sinne hinauszugehen und zu einer Existenz in der zweiten und dritten Form d. i. in der Form der „Welt" und der „Weltgeschichte" fortzuschreiten, damit sich das vollkommene Sein nicht bloß in seiner unmittelbaren Einheit und Totalität, sondern auch in jedem seiner einzelnen Momente und Bestandtheile erfasse, dergestalt, daß sich das Ganze in jedem seiner Theile und jeder Theil im Ganzen wiederzufinden und in dieser Harmonie die höchste Befriedigung und Beseligung zu gewinnen vermag.

---

3. Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen.

Aus dem hier entwickelten Verhältniß zwischen Gott und Welt überhaupt ergiebt sich nun auch ohne Weiteres dasjenige Verhältniß,

in welchem der Mensch zu Gott steht: denn als ein Bestandtheil der Welt kann er sich zu Gott nicht anders verhalten, als jeder andere ihrer Bestandtheile; sofern er aber unter allen uns bekannten Bestandtheilen der Welt das vollkommenste Einzelwesen, die Concentration der Welt im Kleinen, der ausgebildete Mikrokosmos ist, muß er nothwendig die intensivste, gottähnlichste Selbstbethätigung und Selbstexemplification Gottes sein, und sofern er eine solche ist, muß er, soweit es einem unendlich kleinen Bruchtheil des unendlichen Ganzen möglich ist, am vollkommensten an der göttlichen Unendlichkeit, Unbeschränktheit und Freiheit, an seinem Selbstbewußtsein und seiner Selbstbestimmung participiren. Hieraus folgt aber, daß er auch selbst die Fähigkeit besitzen muß, sich als Einzelwesen Gott als dem Ganzen am freiesten und selbstständigsten gegenüberzustellen, d. h. nicht bloß das vollkommenste Abbild, sondern auch das ausgeprägteste Gegenbild Gottes zu sein, sich Gott gewissermaßen zu opponiren, der göttlichen Totalität gegenüber seine Einzeltotalität geltend zu machen — selbstverständlich nur so weit, als das Maaß seiner vom Ganzen ihm mitgetheilten Kraft reicht. In einem Einzelwesen, dem Gott diese Kraft, gegen Gott Opposition zu machen, nicht verliehen hat, vermag sich Gott auch nicht vollkommen zu objectiviren und zu reflectiren, so wenig wir in einem Bilde ein Spiegelbild unserer selbst zu erblicken vermögen, das sich nicht gegen uns kehrt. Wer es nicht begreifen kann, daß sich Gott in den Menschen Wesen geschaffen haben soll, welche sich ihm zu widersetzen vermögen, der macht sich von dem Wesen, welches doch das vollkommene sein soll, eine sehr unvollkommene Vorstellung. Er denkt es sich etwa wie einen Fürsten, der sich nur mit Wesen umgiebt, die zu Allem, was er sagt, ohne jedwede eigene Meinung Ja sagen, der einen Landtag um sich versammelt, ihm aber nicht die geringste Opposition gestattet. Etwas so Unsinniges und Zweckloses läßt sich aber von Gott nicht annehmen. Die Weltschöpfung hat überhaupt nur einen Sinn, wenn ihr die Absicht zu Grunde liegt, dem Einzelnen, dem Ganzen gegenüber, eine Geltung zu verschaffen, und dies ist nur zu erreichen, wenn dem Einzelnen eine freie Bewegung, selbst gegen das Ganze, eingeräumt wird. Dieser Gedanke erscheint vernünftig und Gottes allein würdig, auch wenn man ihn sich nach menschlicher

Vorstellungsweise zurechtlegt. Gott als vorweltlich gedacht, d. i. in der Form des absoluten Selbstbewußtseins, weiß nur von sich, sofern er Ganzes ist, nur von dem, was er als solches zu leisten vermag. Dies genügt ihm aber nicht, er will und muß auch wissen, was er im Einzelnen, in jedem seiner Momente zu leisten vermag, wessen das Einzelne ihm, dem Ganzen, gegenüber fähig ist und was er als Ganzes diesem Einzelnen gegenüber kann. Darum muß er das Einzelne aus dem Zustande einer unbedingten Abhängigkeit befreien; nur so erfährt er wirklich, in welchem Verhältniß sich das Einzelne in ihm zu seiner Totalität verhält. Er verfährt daher nicht engherzig und unwahr mit der Austheilung und Vertheilung seiner Machtvollkommenheit. Er giebt freilich jedem Einzelnen nur einen unendlich kleinen Bruchtheil seiner Allmacht, aber doch giebt er ihm gerade so viel und nicht weniger, als eben diesem Bruchtheil seines Wesens zukommt, er behält von allen seinen unterscheidbaren Momenten nichts für sich, sondern bewahrt sich nur das, was sie alle zusammenhält und verbindet: die Totalität, die sie alle durchströmende Selbstbewegung. Er giebt sich daher im Einzelnen dem Einzelnen ganz hin und erhält sich ihm gegenüber nur in seiner Universalität, welche dafür sorgt, daß das Einzelne, trotz seiner Freiheit und Selbstständigkeit dem Ganzen gegenüber, in seinem Zusammenwirken doch immerdar eine Verherrlichung des Ganzen bleibt, wie auch in einer Symphonie die einzelnen in ihr vorkommenden Dissonanzen die Harmonie des Ganzen nicht stören, sondern erhöhen.

Die Freiheit des Menschen und die in und mit ihr dem Menschen gegebene Fähigkeit, sich innerhalb gewisser Gränzen auch gegen Gott zu wenden, ist daher eine nothwendige Consequenz der Weltschöpfung überhaupt. Will sich Gott durch diese in Besonderes und Einzelnes zerlegen, um sich auch im Einzelsten seiner Unendlichkeit bewußt zu werden, so muß er gerade die entschiedensten d. h. individuellsten Einzelwesen zu solchen Organen seines Ich machen, welche im Stand sind, sich selbst als ein dem göttlichen Ich entquollenes Ich zu erfassen und sich demgemäß als Gott zu fühlen und geltend zu machen, zugleich aber auch den Unterschied zwischen dem endlichen und unendlichen Ich zu empfinden und sich von jenem zu diesem d. i. vom menschlichen Selbstbewußtsein zum Gottbewußtsein zu erheben. Und

solche Organe Gottes sind eben die Menschen. Sie haben im großen göttlichen Organismus eine ähnliche Bedeutung wie die Nerven im kleinen menschlichen Organismus; sie sind die Werkzeuge, durch die er sich einerseits von seinem Centrum aus in die Peripherie, in die Außenwelt disponirt und sich dort in unendlich vielen Einzelbildern vervielfältigt, andererseits aber wieder aus der Peripherie in sein Centrum zurückkehrt und sich inmitten der durch sie erreichten Selbstvervielfältigung als Einheit erfaßt. Wie den peripherischen Nervenenden in den Willens- und Sinnesorganen inmitten des dienstbaren Verhältnisses, in welchem sie zum Nervencentrum stehen, auch ein nicht unbedeutender Grad der Freiheit und Selbstbewegung inwohnt, wie Augen und Ohren, Gaumen und Magen, Rumpf und Gliedmaßen &c. auch ihre eigenen Gelüste und Begierden haben, die sich mit dem, was das Centrum von ihnen verlangt, nicht immer im Einklang befinden, und diesen Gelüsten selbst gegen den Willen des Centrum nachzugeben vermögen: so ist es auch den Menschen als den Organen Gottes gestattet, sich in den peripherischen Regionen der göttlichen Selbstbethätigung bis zu einem gewissen Grade nach eigenem Belieben zu bewegen, d. h. ohne Bezugnahme auf den Urquell, dem sie entflossen, trotz ihrer Particularität sich so geltend zu machen, wie wenn sie selbst das Ganze wären, und dadurch theils mit Gott, theils mit den anderweitigen Organen desselben, theils mit sich selbst, d. h. mit ihrer ursprünglichen Bestimmung in Conflict zu gerathen. Nur ist selbstverständlich das Maß der Freiheit, welches die Menschen als die Organe Gottes besitzen, unendlich viel größer als dasjenige, welches den menschlichen Organen eingeräumt ist. Es darf und muß so sein, weil ja auch die Centralgewalt, in deren Dienst die göttlichen Organe stehen, eine unendlich viel größere ist als diejenige, welche über die menschlichen Organe gebietet. Darum sind die Fäden, welche den Menschen mit Gott verknüpfen, unendlich viel feinere und subtilere, als diejenigen, welche Peripherie und Centrum des Menschenwesens zusammenhalten. Sie fallen nicht mehr in die sinnliche Wahrnehmung, sondern sind rein geistiger Art. Aber darum sind sie nicht schwächer, sondern im Gegentheil weit mächtiger, weit unwiderstehlicher als jene. Sie liegen theils in den die ganze Welt beherrschenden und alles Einzelne verknüpfenden

Naturgesetzen, denen, wie das geringste Stoffatom, auch der Mensch von Seiten seiner materiellen Natur unterworfen ist, theils in dem der Religion zum Grunde liegenden Gefühl der Abhängigkeit von einem höchsten Wesen, dem sich der Mensch auch in seinen freiesten und centrifugalsten Bethätigungen nicht ganz zu entziehen vermag, theils endlich in dem sein Denken und Handeln durchwaltenden Vernunft- und Sittengesetz, welches ihn zwar nicht wie eine despotische Administration und Polizeigewalt von dem Falschen, Häßlichen und Bösen als dem Ungöttlichen geradezu abhält, aber ihm nicht gestattet, darin wirklich und dauernd das Wahre, Schöne und Gute, oder mit einem Worte, das Göttliche zu erblicken, vielmehr ihn fort und fort daran erinnert, was eigentlich das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen ist und wie das Einzelne sich bethätigen muß, wenn es in Wahrheit das Ganze, das Göttliche in sich repräsentiren will, dergestalt, daß er durch diese Erinnerungen und Mahnungen, durch Reue und Gewissensbisse doch früher oder später dahin gebracht wird, sich aus eigenem Antriebe zu Gott wieder in das rechte Verhältniß zu setzen und seine wahre Freiheit nicht in der Abwendung von Gott, sondern in der Hinwendung zu Gott zu suchen.

Daß es dem menschlichen Nachdenken bisher so unüberwindliche Schwierigkeit gemacht hat, die Idee der menschlichen Freiheit mit der Idee der göttlichen Vorsehung und Weltregierung in Einklang zu bringen, hat seinen Grund hauptsächlich darin, daß man von vornherein zwischen beiden einen Gegensatz angenommen hat, wie er in der That gar nicht besteht. Man denkt sich den göttlichen Willen und den menschlichen Willen wie zwei wirklich verschiedene Willen, und unter dieser Voraussetzung ist es unvermeidlich, daß man in ein unauflösliches Dilemma hineingeräth. „Der göttliche Wille — so argumentirt man — kann natürlich nur als ein absoluter, unbeschränkter gedacht werden. Ist er aber das, dann kann daneben kein anderer, kein menschlicher Wille existiren. Es kann daher auch keine wirkliche Freiheit des Menschen geben. Alles was der Mensch zu thun scheint, ist somit nicht seine eigene, sondern Gottes That. Der Mensch ist in der Hand Gottes weiter nichts, als was die Marionette in der Hand des Puppenspielers ist."

Gegen diesen Schluß legt aber das menschliche Selbstbewußtsein

auf das Entschiedenste Protest ein. Der Mensch fühlt in seinem Innersten, daß er frei ist, daß er zwischen zwei Handlungen wählen, sich in zweifelhaften Fällen nach eigenem Ermessen entscheiden kann, und er sieht in dieser Selbstbestimmung sein höchstes Gut, seine eigentliche Menschenwürde, die er sich auf keine Weise nehmen oder wegdemonstriren läßt. Müßte er zugestehen, daß er schlechterdings ohne Freiheit, nur ein Complex blinder Naturtriebe oder gar nur eine willenlose Maschine sei, so müßte er damit auch seine Unterscheidung des Guten und Bösen, sein Gefühl für Recht und Sitte, die Stimme seines Gewissens für eine leere Selbsttäuschung erklären. Das aber kann er nicht, denn es würde damit die ganze moralische Weltordnung, das Fundament alles geselligen und staatlichen Lebens, die Basis aller Cultur und Humanität zerstört werden. Darum beharrt er trotz des Schlusses, zu welchem ihn die Idee eines unbeschränkten Gotteswillens nöthigt, dabei, in der Freiheit des menschlichen Willens eine unumstößliche Wahrheit zu erblicken.

Läßt sich nun aber neben dieser Wahrheit die Wahrheit jenes Schlusses und des Gedankens, auf welcher er gebaut war, aufrecht erhalten? Kann Gottes Wille ein unbeschränkter sein, wenn daneben ein von ihm unabhängiger menschlicher Wille existirt? — Unter der Voraussetzung, daß beide Willen zwei wirklich verschiedene Willen sind, offenbar nicht. Hält man also diese Voraussetzung fest und will die menschliche Freiheit nicht preisgeben, so bleibt nichts übrig, als die Unbeschränktheit des göttlichen Willens zu leugnen. Das aber verträgt sich wieder nicht mit dem Kern des Gottesbegriffs, denn ein beschränkter Wille kann nicht als göttlicher Wille gedacht werden. Auch so also gelangt man zu einem unhaltbaren Resultat. Die Idee eines unbeschränkten Gotteswillens und die Idee eines freien Menschenwillens heben sich gegenseitig auf und können schlechterdings nicht neben einander bestehen, sobald man annimmt, daß jener und dieser Wille zwei wirklich verschiedene Willen sind.

Wie läßt sich nun aus diesem Dilemma herauskommen? Offenbar nur dadurch, daß man diese Annahme selbst fallen läßt und sich dafür zu der hier entwickelten Ansicht bekennt, daß der menschliche und göttliche Wille nicht zwei neben einander, sondern nur zwei in einander existirende Willen sind, nicht in dem Verhältniß der

gegenseitigen Exclusion, sondern in dem der Inclusion zu einander stehen, d. h. daß der göttliche Wille der Wille des unbeschränkten Ganzen, der menschliche Wille der eines beschränkten Theiles dieses Ganzen ist, folglich jener diesen mit in sich trägt und dieser nur ein besonderer Ausfluß jenes Willens ist. Daß diese Annahme allein dem zwischen Gott und Menschen bestehenden Verhältniß entspricht, leuchtet ohne Weiteres ein; es läßt sich aber auch leicht erkennen, daß sie wirklich über jenes Dilemma hinweghilft und wirklich dem Genüge leistet, was der Mensch einerseits in Betreff der Gottheit, andererseits in Betreff seiner selbst postulirt.

Der Mensch verlangt einerseits einen absolut unbeschränkten Gott und andererseits doch für sich selbst einen nicht absolut beschränkten, nicht ganz und gar im Gotteswillen verschwindenden, sondern innerhalb gewisser Gränzen freien Willen, und diesen beiden Forderungen wird genügt, wenn angenommen wird, daß sein Wille ein unterscheidbarer und sich selbst unterscheidender Bestandtheil des Gotteswillens ist: denn in diesem Fall ist derselbe auf der einen Seite seinem Wesen und seiner Qualität nach mit dem Gotteswillen identisch, ist also nichts außer oder neben ihm und vermag ihn also auch nicht zu beschränken, die Idee der göttlichen Unbeschränktheit bleibt somit durch ihn unangetastet; auf der andern Seite aber ist er doch nicht in jedem Betracht mit dem göttlichen Willen identisch, sondern der Form und Quantität nach von ihm verschieden, denn er hat als ein bloßer Theilwille andere Theilwillen außer und neben sich und besitzt also eine Umgränzung oder Form, wie sie der Wille des unbeschränkten Ganzen nicht besitzt; außerdem ist er als ein bloßer Theilwille nothwendig kleiner und schwächer als der Gotteswille, besitzt auch nicht dieselbe numerische, räumliche und zeitliche Quantität wie dieser, nämlich nicht die unendliche, sondern nur eine endliche Quantität, und vermöge dieser die Fähigkeit, größer und kleiner zu sein, sich zu vermehren und zu vermindern — eine Fähigkeit, welche der immerfort gleich unendliche Wille des Ganzen als solcher nicht besitzt; er hat also in seiner Form und Quantität Elemente und Momente an sich, kraft welcher er sich vom göttlichen Willen zu unterscheiden, sich als ein besonderer, als ein Eigenwille aufzufassen vermag; er genügt also in dieser Beziehung auch

der zweiten Forderung, nämlich dem Anspruch des Menschen auf eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit. Diese Freiheit ist nun zwar nicht eine solche, daß der Mensch sein innerstes Wesen, seine ursprünglichste Qualität zu ändern, sich wirklich von Gott loszureißen und dadurch diesem etwas von seiner Unbeschränktheit und Totalität zu nehmen vermöchte, aber doch eine solche, vermöge welcher er im Wechselverkehr mit anderen Theilen des göttlichen Ganzen fort und fort nicht bloß seine eigene Form und Größe, sondern auch die der mit ihm verkehrenden anderen Theile, und auf diese Weise indirect auch die innerliche Gestaltung und Gliederung des göttlichen Ganzen selbst zu modificiren und zu bestimmen vermag. Und diese Freiheit ist eine dem innersten Verlangen des Menschen vollkommen genügende und entsprechende: denn in seinem innersten Wesen, in seiner ursprünglichen Qualität will sich der Mensch gar nicht verändern können; sein Wille ist immerdar nur auf Veränderungen seiner Form und Größe gerichtet; rücksichtlich seines Wesens dagegen will er mit Entschiedenheit, daß dasselbe unter allen Form- und Größeveränderungen dasselbe bleibe. Nun ist allerdings dieses sich gleich bleibende Wesen seines Willens in seinem Ursprunge nichts Anderes als ein einzelner Ausfluß des göttlichen Willens und Alles, was er vermöge dieses Willens thut, nur eine Wirkung der in und mit jenem Ausfluß ihm übertragenen, oder richtiger, ihn zum wollenden Wesen machenden Gotteskraft, und insofern kann man in der That sagen, er thue in Allem, was er thue, nur das, was Gott wolle. Aber auch dies entspricht dem Kern des menschlichen Freiheitsbedürfnisses nicht: denn der Mensch fühlt sich ja gerade in seinem Willen als Gott; er will gerade, daß sein Wille wie ein Ausfluß des göttlichen Willens angesehen und geachtet werden soll; er fühlt sich durch die Vorstellung, daß das, was er will, im tiefsten Grunde eigentlich Gott will, nichts weniger als beschränkt und gedrückt, sondern im Gegentheil frei gemacht und gehoben; man geht daher von einer ganz falschen Voraussetzung aus, wenn man meint, der Mensch könne nur dann frei genannt werden, wenn er auch in seinem ursprünglichsten Wesen von Gottes Willen unabhängig sei und, was er wolle, einzig und allein aus sich selbst als einem mit Gott als dem Ganzen in gar keiner Beziehung stehenden Wesen

schöpfe. Eine solche Freiheit besitzt der Mensch allerdings nicht; aber er will sie auch nicht. Nicht in der Losreißung von Gott sucht er sie, sondern in dem Einssein mit ihm.

In welchem Fall sage ich denn eigentlich von mir: „Ich bin frei?" Ich glaube, es wird Jeder zustimmen, wenn ich darauf antworte: „In dem Falle, wenn ich mich bewegen kann, wie ich will!" Was also verlange ich eigentlich in der Freiheit? — Eine meinem Ich entsprechende Selbstbewegung, also einen Antheil an der allgemeinen Selbstbewegung. Nun ist aber die allgemeine, allumfassende Selbstbewegung eben das, was wir Gott nennen. Ich betrachte mich also eben dann als frei, wenn ich mich als einen Theilhaber an Gott, als ein mitwirkendes Moment der göttlichen Selbstbewegung empfinde. Daß das Quantum der in mir sich bethätigenden Selbstbewegung aus einer allgemeinen Quelle fließt, aus welcher auch die freien Bewegungen anderer Einzelwesen stammen, beschränkt mich in meinem Freiheitsgefühl gar nicht; es genügt mir, daß eben ich dieses Quantum bin, daß ich mich als den Mitvollzieher der allgemeinen Selbstbewegung zu fühlen und zu erkennen vermag. Unfrei fühl' ich mich also dem Ganzen gegenüber nicht in sofern, als es in mir sich bethätigt, sondern nur in sofern, als es sich außerdem auch noch in unendlich vielen anderen Einzelwesen und in diesen anders als in mir bethätigt. Streng genommen betrachte ich mich somit als unfrei gerade dann, wenn ich Gott in mir nicht wirksam fühle, wenn ich irgend eine oder mehrere seiner unendlich vielen Bethätigungsweisen in mir vermisse, sie nur in anderen Einzelwesen wahrnehme und mir ihre Einwirkung auf mich gefallen lassen muß, gleichviel ob sie gerade mit mir und meiner Bethätigung harmonirt oder nicht harmonirt. Daher besteht denn auch mein Freiheitsbestreben gerade darin, mir von den unendlich vielen Bestandtheilen des allumfassenden Ganzen möglichst viel anzueignen, d. h. sie zu demjenigen Quantum, welches gerade ich von dem Ganzen besitze, in ein solches Verhältniß zu setzen, daß sie dasselbe durch Anschluß an dasselbe vermehren und stärken, ihren Willen dem seinigen unterordnen; und in je vollkommnerer Weise mir dies gelingt, je mehr anderweitige Bestandtheile des Allgemeinen sich mit meinem Ich vereinigen, ohne sich selbst in dieser Verbindung unfrei zu fühlen, also

in mir nicht mehr ein Anderes, sondern einen höheren Repräsentanten und Bevollmächtigten des sie und mich umfassenden Allgemeinen erblicken, um so freier werde ich mich fühlen.

Daß jedes Partikelchen des allgemeinen Seins, so klein und geringfügig es auch scheinen mag, in irgend einem Grade die Fähigkeit besitzt, andere Bestandtheile des Seins zeitweise sich anzueignen und dadurch seine Freiheit zu erhöhen, daß aber der Mensch unter allen uns bekannten Einzelwesen dasjenige ist, welches diese Fähigkeit im höchsten Grade besitzt und sich deßhalb als das freieste empfindet, haben wir oben bereits berührt. Da dem so ist, so muß angenommen werden, daß gerade das im Menschen wirkende Ur-Agens eine besonders intensive und mächtige Selbstbethätigung Gottes ist, eine solche, welche vor allen anderen die Fähigkeit besitzt, sich von dem außer ihm Seienden möglichst viel und in möglichst vollkommener Weise anzueignen. Fragen wir, als was für eine Selbstbethätigung des Allgemeinen wir uns dieses Ur-Agens, das eigentliche Ich des Menschen, zu denken haben, so müssen wir aus der Thatsache der Erfahrung, daß der Mensch Alles, wodurch er sich so entschieden über die übrigen der uns bekannten Einzelwesen erhebt und sich in hohem Grade auch die anorganische und elementarische Natur, ja die Idee des unendlichen Seins, den Gedanken der Gottheit selbst zu eigen macht, hauptsächlich seiner geistigen Kraft, seinem Selbstbewußtsein verdankt, nothwendig den Schluß ziehen, daß der Kern und Urkeim seines Wesens geistiger Natur ist, und wir betrachten daher als sein eigentliches ursprüngliches Ich die den menschlichen Körper durchgeistigende und zum Leib verklärende Seele.

Die Frage über die Seele hat sich neuerdings und mit Recht eines ganz besonders regen Interesses in der Wissenschaft zu erfreuen gehabt. Was ist sie eigentlich? Ist sie etwas von Grund aus Selbstständiges, von der Materie schlechthin Verschiedenes? Oder ist sie selbst etwas Materielles; nur eine Eigenschaft, eine Thätigkeit, ein Product der Materie? Ist sie eine Substanz oder eine Qualität? Ist sie etwas schlechthin Einfaches, eine Monade, oder etwas Zusammengesetztes, ein Complex? Ist sie begränzt oder unbegränzt? Ist sie sterblich oder unsterblich? — Wenn sie etwas mit dem Leib Identisches ist, worin liegt dann die Nöthigung, sie gleichwohl

von dem Leibe zu unterscheiden? Wenn sie etwas vom Leibe Verschiedenes ist, wodurch steht sie dann mit dem Leibe in so innigem Zusammenhange? — Alles das sind Fragen, welche in jüngster Zeit nicht bloß die Philosophie, sondern auch die Naturwissenschaften auf das Lebhafteste beschäftigt und zu den heftigsten Kämpfen Veranlassung gegeben haben. Wie lösen sich nun diese Fragen von unserem Standpunkte aus?

Eine definitive Antwort auf dieselben zu geben, ist selbstverständlich weder der exacten Wissenschaft, noch der Philosophie möglich. Alles was das menschliche Forschen und Denken in dieser Beziehung zu leisten vermag, beschränkt sich darauf, sich auf Grund der Thatsachen, welche der äußeren und inneren Erfahrung entsprechen, eine solche Vorstellung zu bilden, welche die Phänomene des Seelenlebens sowohl unter sich selbst wie in ihrer Wechselwirkung mit der Körperwelt in widerspruchslosem Einklange erscheinen läßt und insbesondre dem entspricht und zu näherer Erklärung dient, was uns hierüber mit ebenso viel Beharrlichkeit als Entschiedenheit unser eignes, innerstes Bewußtsein sagt.

Nach der hier entwickelten Weltanschauung ist die menschliche Seele eine von den unendlich vielen einzelnen Positionen, in die sich Gott, die allumfassende Selbstposition, in und mit der Weltschöpfung disponirt hat, und zwar in ihrer ursprünglichsten Beschaffenheit unter allen die einzelste und individuellste d. h. eine solche, welche selbst nicht wieder zerlegbar ist, welche mithin am vollkommensten dem Begriff einer wirklich einfachen Monade, eines substantiellen Atoms entspricht, sofern dabei nicht an ein wägbar-materielles, sondern ätherartiges, nicht absolut isolirtes, sondern unendlich beziehungsreiches Atom gedacht wird. Als eine derartige Position muß die Seele in ihrem ursprünglichsten Zustande Gott, dem Inbegriff sämmtlicher Einzelpositionen am allerfernsten stehen, ihm dem absoluten Maximum gegenüber ein absolutes Minimum, und insofern das an Substantialität ärmste, nothdürftigste, ergänzungsbedürftigste aller Wesen sein. In und mit der Setzung eines solchen Wesens hat also Gott, soweit sich dergleichen von ihm sagen läßt, gleichsam das Aeußerste gethan, was er in der Form der Selbstposition thun wollte oder konnte d. h. er hat dem ins Unendliche fortsetzbaren

Proceß einer Selbstzerlegung durch Realisation des Gedankens eines schlechthin Unzerlegbaren zum Abschluß gebracht, dergestalt daß er in diesem Bruchtheil seiner Selbstposition wieder ein ebenso in sich abgeschlossenes Eins ist, wie als Ganzes in der Form der einfachen Selbstposition. Soll nun hiemit seine Selbstbetheiligung innerhalb dieses Bruchtheils nicht überhaupt zu Ende sein — was mit dem Begriff der unendlichen Selbstbewegung unverträglich ist — so muß er innerhalb dieser nothdürftigsten aller Existenzen, die als schlechthin umfangloser Theil mit seiner allumfassenden Totalität in schroffstem Gegensatze steht, das Bedürfniß haben, von ihr aus wieder zu einer umfangreicheren Existenz und schließlich zu seiner allumfassenden Totalität zurückzukehren. Dieses Bedürfniß aber muß das stärkste sein, das überhaupt möglich ist, es muß sich als ein schlechthin unaufhaltsamer und unwiderstehlicher Trieb, ein Trieb nach Ergänzung, nach Totalität erweisen, und insofern muß diese letzte und äußerste der göttlichen Emanationen nicht bloß als das kleinste, mindest extensive, sondern zugleich als das nach dem Größten strebende und intensivste aller Einzelwesen gedacht werden. Gott muß sich also in demselben nicht bloß am meisten mit seiner unendlichen Extensität in Mißverhältniß, sondern zugleich auch am meisten mit seiner unbedingten Intensität im Einklang fühlen, er muß sich in demselben seiner vor aller Extension und Disposition existirenden Urform, seiner Existenz als unmittelbarer, schlechthin einfacher Selbstposition, des lebendigen Grundes aller Selbstdisposition, erinnern, und sich mithin in diesem seinem äußersten Gegensatze wieder in seiner eigensten und ursprünglichsten Selbstheit erfassen; kurz, sein in die unendliche Fülle der Objecte aufgelöstes Selbstbewußtsein muß hier wieder ein Bewußtsein seiner Subjectivität, wieder unmittelbares Selbstbewußtsein werden, und zwar ein solches, welches sich zugleich als Einzelbewußtsein und als Allbewußtsein weiß, als Einzelbewußtsein, sofern es erkennt, daß noch unendlich viel andre Einzelwesen außer ihm existiren, als Allbewußtsein, sofern es in sich das Verlangen und das Vermögen fühlt, sich durch eine seinem Wesen entsprechende Aneignung der Außenwelt zur Idee des Unendlichen zu erheben und sich in dieser mit Gott Eins zu fühlen.

In ihrem ursprünglichsten Zustande ist also die menschliche

Seele die einzelste unter den göttlichen Einzelpositionen, und zwar zunächst in passivem Sinne d. h. etwas durch Gott Gesetztes und insofern ein Geschöpf Gottes, wie alle übrigen Positionen. Sofern nun aber Gott bei dieser Position nicht stehen bleiben kann, auch nicht von ihr als der äußersten Leistung seiner Disponibilität zu noch anderen Positionen fortschreiten kann, so muß er von jetzt an mit demjenigen Theil seiner Totalität, die er in dieser Position niedergelegt, innerhalb dieses Einzelwesens fortschreiten d. h. er muß dasselbe zum Träger und Vollzieher seiner eignen Bewegung machen. Demzufolge aber hört die Seele auf, etwas bloß Gesetztes zu sein, vielmehr wird sie, weil Gott, nachdem er sie gesetzt, nicht bloß über sie hinwegschreitet, sondern in ihr haften bleibt und sich ganz mit ihr identificirt, aus einem Gesetzten zu einem Setzenden, und zwar zu einem solchen, welches nicht bloß sich selbst, sondern auch Anderes zu setzen vermag: denn sofern sie in Folge ihrer höchsten Ergänzungsbedürftigkeit und vermöge ihrer höchsten Intensität sich auszubreiten strebt, muß sie nothwendig theils sich selbst, theils das sie umgränzende Andere in Bewegung setzen, dadurch in sich und im Anderen formelle und quantitative Veränderungen erzeugen und auf diese Weise etwas wirklich Neues hervorbringen — neu zwar nicht in so weit, daß dadurch die Gesammtmasse, der substantielle Bestand des Seienden wirklich vermehrt würde, wohl aber in dem Sinne, als durch die auf das Allsein gerichteten Bestrebungen der Seele diesem Bestande immer neue, so noch nicht da gewesene Formen und Erscheinungen abgewonnen werden. In und vermittelst der menschlichen Seele setzt also Gott seinen bis dahin directen Schöpfungsproceß auf indirectem Wege fort. Während sein Schaffen bis zur Setzung der menschlichen Seele in einer Dismembration seiner unendlichen Extensität in immer engere Sphären und Kreise, in einem Fortschreiten vom Allgemeinen zum Einzelnen, vom Größten zum Kleinsten bestand, verwandelt es sich in und mit der Setzung der menschlichen Seele in eine Wiederausbreitung und Expansion der in ihr erreichten reinen Intensität zu immer weiteren Wirkungssphären, in ein Fortschreiten vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Kleinsten zum Größten.

Der göttliche Selbstdarlegungsproceß stellt sich also in Form einer

Kreisbewegung dar, die vom Allgemeinsten beginnt, in der Schöpfung des Menschen den End- und Wendepunkt ihrer Selbstbesonderung erreicht und sodann, von ihr aus weiter schreitend, zum Allgemeinsten zurückkehrt; er zerfällt also in eine producirende und eine reproducirende, in eine deflectirende und eine reflectirende Bewegung, von denen sich jene in den Acten der Naturgeschichte, diese in denen der Culturgeschichte darstellt, während die Menschenschöpfung den Punkt bezeichnet, in welchem der weltgeschichtliche Proceß überhaupt aus jener in diese umschlägt, freilich nur, um aus dieser auch immer wieder in jene umzuschlagen und so sich in einem continuirlichen Wechsel und einer stets sich neu verschlingenden Combination beider in ihrer Totalität und Unendlichkeit zu erhalten.

Aus dieser Stellung des Menschen, vermöge welcher er die Spitze der Natur und der Ausgangspunkt der Cultur ist, entspringt denn auch seine einerseits in der Realität wurzelnde, andererseits der Idealität zugewandte Natur. In jener einfachen Intensität, die sich uns als der innerste Kern seines Wesens, als seine Seele, sein Ich ergeben hat, vermag er nicht zu verharren, denn der individualisirte Gott in ihm will sich wieder generalisiren und totalisiren, und dieses vermag er nur dadurch, daß er nach und nach immer mehr von dem ihn umgränzenden Aeußeren an sich heranzieht und sich assimilirt. Hiezu aber muß er nothwendig in die Producte der seiner eignen Schöpfung zur Basis dienenden Schöpfung zurückgreifen, die Elemente zur Vergrößerung seines Umfangs und zur Steigerung seiner Intensität aus der Natur schöpfen und sich aus denselben einen seinem Trieb nach Verallgemeinerung entsprechenden Organismus, einen ihm den Verkehr mit der Außenwelt erleichternden Leib bauen und sodann auch wieder für die Bedürfnisse dieses Leibes sorgen. So wird er also gerade durch seinen Drang nach Wiederverallgemeinerung zunächst wieder in die hinter oder unter ihm liegende Welt des Realen und Einzelnen zurückgetrieben, gerade wie auch die Pflanze zunächst ihre Wurzeln und Saugfasern in den Boden schlagen muß, um aus ihm Kraft und Stoff zu ihren höheren Bildungen zu gewinnen. In allen diesen Bethätigungen ist daher das Walten der menschlichen Seele noch ein vorherrschend natürliches, jeden einzelnen ihrer Acte nur mittelst der Naturgesetze vollziehendes;

doch kündigt sich die an sich latente Mitwirkung ihres idealen Wesens immerhin deutlich genug dadurch an, daß sie bei dem Bau und der Composition ihrer Organe unverkennbar höhere, über die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse hinausgehende Zwecke verfolgt und diesen Zwecken gemäß das Ineinandergreifen der verschiedenen Naturkräfte dergestalt leitet und regelt, daß dieselben unter dem Einfluß dieser Leitung einen entschieden vollkommneren Organismus herstellen, als der der Pflanzen und Thiere ist, obschon auch deren Bau bereits ein solcher ist, daß sich der specifische Totalcharakter derselben nicht in gleicher Weise wie die Formen der anorganischen Natur aus einem bewußt- und willenlosen Zusammenwirken blinder Naturkräfte erklären läßt und mithin ebenfalls, wie der menschliche Organismus, auf ein leitendes Princip höherer Art, welches nur nicht von so reiner Intensität wie die menschliche Seele ist, hindeutet.

Also schon in den ersten Stadien ihrer Entwicklung, wo es nur darauf ankommt, sich in der realen Welt der Außendinge zunächst ein eignes, ihr unmittelbar dienstbares Gebiet zu erringen, bewährt die Seele, wenn auch in einer den späteren Entwicklungsstufen ihres Bewußtseins mehr oder minder latenten Weise, ihre über die bloß naturartigen Bewegungen hinausgehende, einem höheren Ziel zustrebende Richtung. In völlig evidenter Weise aber legt sie diesen ihren idealen Grundcharakter in ihren späteren Entwicklungsperioden an den Tag, denn einerseits wird sie sich desselben selbst unmittelbar bewußt und erkennt in ihrem Streben nach dem Wahren, Schönen und Guten, in dem Ringen nach dem Göttlichen und Vollkommenen ihr eigenstes Wesen, andererseits nöthigt sie mit Hülfe ihres leiblichen Organismus auch die Natur selbst, für sie zu zeugen, indem sie dieselbe fort und fort ihren logischen, ästhetischen und ethischen Ideen gemäß umgestaltet, sie immer mehr zum Abbild ihrer Ideale und zum dienstbaren Werkzeug ihrer Intentionen macht.

Vermöge seiner Doppelnatur reicht also der Mensch mit den Wurzeln seines Daseins in die verschlossensten Tiefen der Natur, der bewußt- und willenlosen Kräfte und Stoffe, hinab und erhebt sich zugleich mit den Blüthen und Früchten seiner Selbstentfaltung zu den lichtesten Höhen der geistigen Welt, zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, in welchem sich das individuellste Einzelbewußtsein

mit dem allumfassenden Gottesbewußtsein vereinigt. Obwohl in seinem Uranfang nur eine vereinzelte, und zwar die letzte, kleinste und nothdürftigste Emanation Gottes, steht er doch zugleich rückwärts und vorwärts mit der Totalität Gottes im engsten und stetigsten Zusammenhange, rückwärts in dem vorherrschend realen, den wir „Ursache und Wirkung" nennen, vorwärts in dem vorherrschend idealen, den wir als „Mittel und Zweck" bezeichnen, vermöge des ersteren als letztes Geschöpf aus Gott, dem tiefsten Urgrunde alles Seienden, hervorgehend, vermöge des letzteren als Princip einer neuen Schöpfung zu Gott, dem höchsten Ideal alles Seins, zurückstrebend.

Fragen wir nun, ob die Seele etwas Materielles ist, so müssen wir darauf mit Ja antworten, denn sie ist in ihrem ersten Ursprunge etwas von Gott Gesetztes, mithin Passives, und Passivität ist der Grundcharakter der Materie. Fragen wir sodann, ob sie zugleich etwas Dynamisches, Immaterielles, Geistiges ist, so müssen wir ebenfalls mit Ja antworten, denn sie ist etwas sich selbst und die gesammte Außenwelt Bewegendes und Umgestaltendes, mithin etwas Actives, und Activität ist der Grundcharakter der Kraft und des Geistes. Sie ist also mit Eins Stoff und Kraft, Materie und Geist also Substanz, eine substantielle Concentration von Kraft und Stoff.

Insoweit ist sie etwas mit jedem anderen Seienden Identisches: denn es ist schlechterdings kein einzelnes Moment der allumfassenden Selbstbewegung denkbar, in welchem nicht in gewissem Grade ebensowohl der subjectiv-active wie der objectiv-passive Factor der Bewegung gegenwärtig wäre. Sie unterscheidet sich aber von allen übrigen Seienden dadurch, daß sie passive Materie im geringsten, active Kraft im höchsten Grade ist, daß sie nur ein Minimum an Extensität, dagegen ein Maximum an Intensität besitzt. Dies läßt sich von keinem anderen Agens im Bereich der uns bekannten Einzelwesen sagen, nicht von dem der Thiere, noch weniger von dem der Pflanzen, am wenigsten von dem der anorganischen Gebilde. Darum müssen wir annehmen, wie wir oben näher ausgeführt haben, daß die Substanz der menschlichen Seele aus einem Atom der subtilsten und beweglichsten Substanz, die man Aether zu nennen pflegt, besteht, während die Substanz der Thierseele nur die Subtilität und Beweglichkeit der gasförmigen, die Substanz des Pflanzentriebes nur die

Agilität der tropfbar-flüssigen, und die der anorganischen Gebilde nur den Aggregatzustand der festen Körper zu besitzen scheint. Durch diese Anschauung wird der Mensch in wissenschaftlich begründeter Weise gerade so in die Reihe der Wesen und in den Inbegriff des Seins eingereiht, wie es auch dem natürlichen und populären Bewußtsein gemäß ist. Wir werden durch dieselbe ebensosehr vor der überspannt materialistischen Ansicht bewahrt, welche den Menschen für ein bloßes Product der Materie erklärt und ihm in keiner Hinsicht eine Dignität vor den Thieren, Pflanzen und anorganischen Gebilden zugestehen will, wie gegen die überspannt-spiritualistische Ansicht geschützt, welche ihn als reine Kraft, und reinen Geist gedacht wissen will und, wenn sie daran geht, das Verhältniß zwischen Kraft und Stoff, zwischen Leib und Seele zu erklären, stets genöthigt ist, den Stoff überhaupt zu leugnen und auch die minderen Organismen, ja selbst die unorganischen Gebilde, z. B. die Weltkörper, für gleich geistige, selbstbewußte und sich selbst bestimmende Wesen wie den Menschen zu erklären, also ebenfalls die vom natürlichen Bewußtsein zwischen die verschiedenen Existenzen gesetzten Dignitätsunterschiede der gesammten Erfahrung und ihrem eignen praktischen Verfahren zum Trotz niederzureißen. Und außerdem wird uns durch diese Anschauung zum Bewußtsein gebracht, warum sich der Mensch dem Universum gegenüber als das entschiedenste Individuum, dem Makrokosmos gegenüber als den eigentlichen Mikrokosmos betrachtet und warum für ihn die Möglichkeit existirt, sich aus dem schwächsten Geschöpf der Natur zu deren mächtigsten Ueberwinder und aus dem polaren Gegensatz Gottes zu dessen vollkommensten Ebenbilde emporzuarbeiten.

Nicht weniger aber befindet sich die hier entwickelte Ansicht von einer Seelensubstanz mit den vorzüglichsten Resultaten der wissenschaftlichen Psychologie unserer Zeit im Einklange. Ich will hier nur an die trefflichen Leistungen J. H. Fichte's erinnern. Dieser faßt in seiner Schrift „Zur Seelenfrage" die Grundideen seiner ausführlichen „Anthropologie" in folgende drei Sätze zusammen: „a. Der menschliche Geist ist individuelle Substanz. b. Das ihm beizulegende Vermögen des Bewußtseins („Vorstellens") ist seine ursprüngliche, keineswegs bloß per accidens ihm zukommende Eigen-

schaft. c. Der Geist ist endlich nicht bloß dies leere Vermögen des Vorstellens, ein inhaltsloser Spiegel, der seine Erfüllung erst von außen (durch die „Erfahrung") zu erwarten hätte; sondern er besitzt ursprünglich (vorempirisch) schon gewisse Grundanlagen, deren Wirkung eben am Bewußtseinsprocesse hervortritt, in welchem sie selber zur Sichtbarkeit gelangen."

So sehr auch die Fassung dieser Sätze andeutet, wie verschieden der Weg, auf dem ihr Autor zu ihnen gelangt ist, von demjenigen ist, auf welchem ich zu meiner Anschauung gelangt bin, so läßt sich doch mit Deutlichkeit aus ihnen erkennen, daß in allem Wesentlichen unsere Ansichten zusammentreffen. Insbesondere documentirt sich diese Uebereinstimmung auch darin, daß Fichte die monadische Substanz der individuellen Seelenthätigkeit ihrem Ursprung nach als eine selbstständige und freie Urposition innerhalb des einen, allgemeinen Urgeistes betrachtet, deren individuelle Bethätigung genau so weit reicht, als das Maaß der ihnen eingeräumten Freiheit d. i. als das Maaß desjenigen Raumbildes, in welches das Centrum der Seelenthätigkeit (nach dem Gesetz der excentrischen Erscheinung) die ihm eigenthümlichen Empfindungen, Triebe, Bewegungen ꝛc. verlegt und welches als solches gleichsam sein innerer Leib, die ideale Präformation seines natürlichen Leibes ist, daß also auch er in der psychischen Monade nicht ein absolut in sich abgeschlossenes, unmittelbar durch sich selbst existirendes, sondern vielmehr ein in und mit dem universellen Urgeist gesetztes Wesen erblickt, welches als solches von vornherein von dem unabweisbaren Triebe, sich mit dem ihm gleichartigen Wesen und dem diesen und ihm selbst gemeinsamen Urgeist in Beziehung zu setzen, durchdrungen sein muß und lediglich vermöge dieses ihm unwesentlichen Triebes die Kraft besitzt, sich nach dem Umfang seiner Wirkungssphäre an der Herstellung jenes thatsächlich bestehenden natürlichen und ethischen Zusammenhangs zu betheiligen, durch welchen der Gegensatz zwischen dem Universellen und Individuellen im Gleichgewicht, oder richtiger, in einer fort und fort um das Gleichgewicht oscillirenden Bewegung erhalten wird.

Nicht minder befriedigend wie die Frage über die Substantialität oder Nichtsubstantialität der Seele lösen sich auch die übrigen sie betreffenden Probleme. Fragen wir zunächst, ob sie Qualität

sei, so versteht sich nach dem, was wir über die Begriffe „Qualität" und „Substanz" gesagt, von selbst, daß sie, wie als Substanz, so auch als Qualität gedacht werden muß, daß sie zugleich Quale und Quid und in beiden Formen nichts wesentlich Verschiedenes, sondern vielmehr Eins und Dasselbe in verschiedener Beziehung ist, nämlich Quale, sofern sie ein integrirendes Moment des allgemeinen Seins als der Urqualität alles Seienden ist, dagegen Quid, sofern sie sich trotz des continuirlichen Zusammenhangs des allgemeinen Seins innerhalb desselben als ein besonderes, sich selbstständig entwickelndes und eigenartiges Glied des Ganzen zu bethätigen, sich auf sich zu beziehen, als ein Selbst zu setzen vermag.

Fragen wir ferner, ob sie ein schlechthin einfaches oder zusammengesetztes Wesen sei, so erhellt, daß sie den Namen eines einfachen Wesens in so vollkommnem Grade, als überhaupt ein einfaches Wesen im Weltzusammenhange denkbar ist, verdient, gleichwohl aber in gewissem Sinne auch als eine Combination, als ein Complex und in sofern als etwas Zusammengesetztes gedacht werden muß. Daß hierin kein Widerspruch liegt, können wir uns am leichtesten klar machen, wenn wir sie uns als einen substantialisirten Punkt (also als Atom oder Monade), aber diesen Punkt zugleich als Mittelpunkt einer unendlichen Vielheit in ihm zusammentreffender und sich durchkreuzender Radien, als Knotenpunkt einer unendlichen Masse von Bewegungen und Beziehungen denken. Wie ein Punkt als Mittelpunkt unendlich vieler Radien nicht aufhört ein Punkt und als solcher etwas schlechthin Einfaches zu sein, gleichwohl aber, weil er die Anfangs- und Endpunkte sämmtlicher Radien in sich vereinigt, als etwas höchst Zusammengesetztes zu denken ist, so ist auch die Seele einerseits eine schlechthin einfache, nicht weiter zu zerlegende Position des sich disponirenden Seins, andererseits aber zugleich eine solche Position, die in sich alle übrigen Positionen reflectirt und concentrirt, also der Inbegriff eines unendlich mannigfaltigen Inhalts, der Complex unendlich vieler Qualitäten.

Demgemäß löst sich auch die Frage nach dem Zusammenhange der Seele mit dem Leibe. Ein solcher Zusammenhang besteht, weil schlechthin alles Seiende, von welcher Beschaffenheit es auch immer sein und wie sehr es auch von einander geschieden und verschieden

erscheinen möge, unter sich zusammenhängt und überhaupt zwischen dem Geistigen und Materiellen nicht ein wesentlicher und absoluter, sondern nur ein gradueller und relativer Unterschied Statt findet. Leib und Seele sind von vornherein von gleicher Qualität, denn beide sind in ihrem Ursprunge nur Positionen einer und derselben absoluten Selbstbewegung, beide vereinigen als solche in sich die beiden Factoren der Selbstbewegung, beide setzen und werden gesetzt, beide sind zugleich activ und passiv und der Unterschied zwischen ihnen besteht nur darin, daß im Geistigen der active, im Materiellen der passive Factor der prävalirende und dominirende ist. Daher bedarf es denn auch eines besonderen Nachweises des zwischen Leib und Seele bestehenden Zusammenhanges nicht, und aller jener künstlichen Theorien, durch welche die dualistischen Weltanschauungen das erst willkürlich von ihnen Auseinandergerissene wieder zusammenzuschweißen suchen, der Theorie von einer prästabilirten Harmonie, von einem mechanisch nebeneinander herlaufenden Parallelismus, von einem beide mit einander vermittelnden Geistleibe (Archäus) u. s. w. sind wir von vornherein überhoben. Die Mittelglieder, welche die Seele in ihrer ausgeprägtesten Geistigkeit und den Leib in seiner greifbarsten Körperlichkeit miteinander verbinden, sind ihrem Wesen nach nichts Anderes als Leib und Seele selbst d. h. ebenfalls Combinationen von Kraft und Stoff und sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, daß in ihnen weder die Activität so entschieden dominirt wie im Geiste, noch die Passivität so entschieden das Uebergewicht hat, wie in der Materie, sondern ein gewisses Gleichgewicht und eine gegenseitige Neutralisation der Activität und Passivität Statt findet, dergestalt daß sie in die Kategorie jener Substanzen fallen, die in ihrer Objectivität als „Naturkräfte", „Dynamide", „Imponderabilien", in ihrer Beziehung zur Subjectivität, als „Sensualien", als Erreger der sinnlichen Wahrnehmung betrachtet zu werden pflegen.

Die Erforschung aller der besonderen Vorgänge und Erscheinungen, unter denen die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele Statt findet, ist Sache der Physiologie und Psychologie; wir müssen uns auf die hier gegebenen allgemeinen Andeutungen beschränken und diese stehen mit den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften im befriedigendsten Einklange. Ein Beleg hiefür ist, daß besonnene und

denkende Empiriker im Wesentlichen stets zu denselben oder ähnlichen Resultaten gelangen. So hat z. B. Harleß in einer akademischen Rede über die „Gränzen und Gränzgebiete der physiologischen Forschung" seine in physiologischen Untersuchungen wurzelnde Ansicht über diese Fragen in folgenden Sätzen zusammengefaßt.

1. Es kann keine principielle Trennung von Leib und Seele gedacht werden wegen der Homogenität der geistigen und körperlichen Realitäten. 2. Die Seele kann kein einfaches Real-Element (Monade) sein, sondern nur ein individualisirter Complex solcher Elemente. 3. Von einem Sitz der Seele kann keine Rede sein, sondern sie ist, wo sie sich thätig äußert. 4. Das Selbstbewußtsein kann kein Product der Qualitäts-Wirkungen der Elemente auf einander sein, sondern ist die Verwirklichung der Relation zwischen der Gesammtheit der zum individuellen Ganzen verbundenen Real-Qualitäten und dem Grund ihrer Existenz („Gott").

Abgesehen von unwesentlichen Modificationen wird man die Grundideen dieser Sätze mit unseren Ansichten in Uebereinstimmung finden und darin liegt jedenfalls eine nicht zu unterschätzende Bürgschaft für die Wahrheit dieser Resultate.

Endlich hätten wir nur noch die Frage über die Endlichkeit oder Unendlichkeit, über die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der menschlichen Seele in Erwägung zu ziehen. Auch diese Frage beantwortet sich — so weit sie überhaupt vom menschlichen Standpunkte aus zu beantworten ist — auf Grund der hier entwickelten Gott- und Weltanschauung und der daraus fließenden Ideen über das Verhältniß von Leib und Seele in einfacher und einer den Bedürfnissen des menschlichen Gemüths entsprechenden Weise. Nach dem, was wir eben erörtert, sind Leib und Seele zusammen die Verbindung einer vorherrschend dynamischen Monade und eines Complexes materieller Substanzen, von denen die erstere mit der Activität der subtilsten und beweglichsten aller Substanzen, des sogenannten Aethers, ausgestattet ist, während die letzteren an sich mehr oder minder passiv, jedoch durch die Thätigkeit des Wassers und der Luft in der elementarischen und durch die Thätigkeit der Pflanzen und des Thierkörpers in der individualisirten Natur bereits verfeinert, sublimirt und organisirt sind. Innerhalb dieser Verbindung ist der geistige Factor seiner prävalirenden Activität gemäß das bestimmende, der materielle Factor nur das sich fügende, unterstützende oder auch Widerstand leistende Moment. Dies ist das Verhältniß von Leib und Seele

in seiner Allgemeinheit. Innerhalb dieser Allgemeinheit vermag es sich aber unendlich verschiedenartig zu gestalten. Es gehen daraus theils die verschiedenen Individualitäten, theils die verschiedenen Zustände und Entwicklungsmomente einer und derselben Individualität hervor. In dem ganzen Verlauf der Entwicklungsmomente, die ein Individuum durchzumachen hat, lassen sich nun aber rücksichtlich des Verhältnisses, in welchem der Geist zur Materie steht und auf sie einwirkt, stets und nothwendig drei Hauptstufen unterscheiden. Zuerst formt und bildet er sich die Materie zu einem Complex von Organen aus, wie er seinem Wesen angemessen ist. Sodann arbeitet er mit diesen Organen, d. h. er producirt mit Hülfe derselben aus sich bestimmt geformte geistige Empfindungen, Gedanken und Bestrebungen, wodurch die Organe nach Maaßgabe des Gebrauchs, den der Geist von ihnen macht, zuerst gekräftigt und geübt, sodann angegriffen und abgenutzt werden. Zuletzt endlich, wenn ihm die Organe aus allgemeinen oder speciellen Ursachen nicht mehr die nöthigen Dienste zu leisten vermögen, löst er sich wieder von denselben ab und tritt in eine neue, uns unbekannte Sphäre des Daseins ein, die wir als unser Jenseits, als unsere Zukunft bezeichnen. Diese neue, uns unbekannte Sphäre ist es nun, welche eben so sehr ein Gegenstand unserer Zweifel, wie ein Ziel unserer Wünsche und Hoffnungen ist, dergestalt, daß wir nicht einmal sicher sind, ob sie existirt, geschweige denn, daß wir zu sagen wüßten, wie dieselbe beschaffen sein wird.

Man kann sich nicht verhehlen, daß der Mensch über diese Unsicherheit, über dieses Schwanken zwischen Hoffen und Zweifeln niemals ganz hinauskommen, daß das Dasein, welches dem Menschen nach seinem leiblichen Tode bevorsteht, zu allen Zeiten mehr ein Gegenstand des Ahnens und Glaubens, als des exacten Wissens sein wird. Gleichwohl entzieht sich die Frage über die Unsterblichkeit der Seele der wissenschaftlichen Erwägung nicht ganz und gar: denn wenn auch die Zukunft unserer Seele gänzlich außer dem Bereich unserer Erfahrung liegt, so liegt sie doch nicht außer den Gränzen unseres Denkens und Schließens, und dieses giebt uns wenigstens über Eins volle Gewißheit, darüber nämlich, daß dasjenige, was den wirklich substantiellen Bestand und zugleich die diesem Bestande zum Grunde liegende Qualität der Seele ausmacht, aus einem Seienden

nicht zu einem schlechthin Nicht-Seienden zu werden vermag, daß also nothwendig die Zukunft der Seele in das allumfassende Gebiet des Seins hineinfallen muß, weil selbst nach den durch die Erfahrung begründeten naturwissenschaftlichen Doctrinen von der Unvernichtbarkeit des Stoffes und von der Selbsterhaltung der Kraft auch nicht der geringste Bruchtheil der Materie oder des vorhandenen Kraftvorraths verloren geht, sondern, wo er zu verschwinden scheint, immer nur irgend eine Formveränderung erleidet.

„Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, sagt Harleß, ist auch gültig für die Organisation des Menschen, weil die Kräfte seiner Substanz die gleichen sind, wie die der übrigen Natur. Sein Leben ist ein begränztes; sein Tod die Forderung, welche das Gesetz von der Erhaltung der Materie stellt. Das Dasein organischer Wesen treibt auf einem Strom fortdauernd unterhaltener Störungen des Gleichgewichts chemischer Kräfte. Die geforderte Rückkehr der Bestandtheile ihres Leibes zu den Elementen der organischen Natur, welche bei der Verwesung erfolgt, erfährt nur eine Verzögerung durch die planmäßige Combination von Kräften und Massen, welche den Körper bilden, und diese Verzögerung ist es, welche wir in der Geschichte des Erschaffenen die Spanne des Lebens nennen. Unausgesetzt werden dabei Stoffe gebildet und zerlegt; und was an Spannkraft chemischer Verbindungen verloren geht, tritt auf unter der Form von Wärme und elektrischen Strömen, welche wir dem Muskel und Nerv theilweise entlocken können. Der Wille veranlaßt, daß diese innere elektrische Bewegung entsprechend dem Maaß der ihr zu Grunde liegenden Kraft in äußerlich sichtbare Bewegung ausschlägt und auf die Umgebung des Körpers wirkt. Die mechanische Arbeit unserer Glieder führt aber zu momentan beschleunigter Zersetzung, diese zu erneuter Elektricitätsentwicklung, sie selbst aber wieder zu mechanischer Stoffbewegung. Keine Kraft geht im Organismus unter, keine neue entspringt aus ihm."

Ganz ebenso verhält es sich aber auch mit dem, was wir reingeistige Kräfte nennen. Keine Empfindung, kein Gedanke, kein Willensact in uns, sie mögen so flüchtig und vergänglich scheinen, wie sie wollen, geht in dem, was diese Bewegungen ihrem wahren Wesen nach sind, wirklich verloren, sondern was scheinbar verschwindet, tritt nur in andere Formen ein, in denen wir die Identität desselben substantiellen Gehalts nicht immer zu erkennen vermögen. Selbst wenn wir irgend eine innerliche Regung scheinbar in unserem Inneren verschließen, weder durch Wort noch durch That der unmittelbaren äußeren Wahrnehmung zuführen, werden wir nicht von ihr annehmen können, daß sie ohne jedwede Nachwirkung bliebe: denn in dem

Augenblicke, wo sie in uns Statt fand, hat sie doch jedenfalls irgend welche andere Regungen von der Schwelle des Bewußtseins gedrängt und in dem Augenblicke, wo sie scheinbar verschwindet, macht sie den von ihr verdrängten wieder Platz oder tritt mit ihnen in irgend eine Wechselbeziehung und erzeugt dadurch neue Regungen, die ihre Beschaffenheit zum Theil ihrer Einwirkung verdanken, mithin in dem, wie sie wiederum wirken, in wenn auch noch so latenter Weise das eigentlich Wirkende jener Regung, also ihre Kraft, ins Unendliche fortpflanzen und inmitten der mannigfaltigsten Metamorphosen erhalten. Gilt dies von den rein-innerlichen Regungen — wie erst von denen, die sich durch Wort oder That äußern und dadurch auch eine unmittelbare Wirkung auf die Außenwelt ausüben, eine Wirkung, die ihrerseits wieder in unendlicher Fortbewegung weiter wirkt; und wie hauptsächlich von denen, deren unmittelbare Wirkung auf die Außenwelt eine solche ist, daß sie in derselben, sei es als ein Werk der Kunst, der Literatur oder des praktischen Handelns, in der Außenwelt irgend eine feste Existenz, ein bleibendes Denkmal gewinnt und hiedurch fort und fort in tausend und aber tausend Strömungen seine Wirkung nach allen Seiten zu erneuern, zu steigern, ins Unendliche auszubreiten vermag!

Denken wir Beispielshalber nur einmal an die directen und indirecten Wirkungen jener inneren Regung, welche Goethe empfand, als er Charlotte Buff, das Vorbild zu „Lotte" im „Werther", zum ersten Male sah, wie sie für ihre jüngeren Geschwister Butterbrote strich! Diese Regung erzeugte zunächst seinen weiteren Verkehr mit Lotte und dieser veranlaßte — freilich unter Mitwirkung von tausend anderen Ursachen — die Entstehung des „Werther". Und welche schlechthin unberechenbaren Wirkungen haben sich hieraus entwickelt! Wie viel Thränen sind in Folge dieses Buchs geflossen, wie viel Genuß hat es bereitet, wie Manchen zum Selbstmorde geführt, wie manchen Anderen vielleicht bei Zeiten von krankhaften Empfindungen geheilt. Welche Legion von Schriften hat es hervorgerufen, wie viel Federn und Buchdruckerpressen in Bewegung gesetzt und dadurch zur Beschäftigung und Ernährung vieler Tausende von Menschen beigetragen! Welche Revolution hat es in der Geschichte der Literatur selbst erzeugt! Und welche millionenfache Folgen haben

sich wieder hieraus entwickelt, entwickeln sich daraus noch heute, und werden es noch in der fernsten Zukunft thun! Wer aber kann leugnen, daß auch die fernste aller Wirkungen mit jener zunächst vielleicht rein innerlichen Gemüthsregung in einem continuirlichen und zwar substantiellen Zusammenhange steht, daß in jeder dieser Wirkungen noch ein — freilich schlechthin unbestimmbarer Bruchtheil derjenigen Kraft fortbesteht, die in jener Gemüthsregung das eigentlich wirkende Agens war? Muß also nicht auch die Kraft inmitten tausendfältiger Complication mit physischen Kräften und materiellen Substanzen und inmitten aller der daraus hervorgehenden Formveränderungen als unendlich fortexistirend, als unsterblich, als unvernichtbar angesehen werden, ebensowohl wie jedes Stoffatom und das geringste Quantum einer physischen Kraft?

An einer Unsterblichkeit des Geistes in diesem Sinne des Worts dürfen wir also nicht zweifeln. Wir haben dafür ganz dieselbe Bürgschaft wie für die „Unsterblichkeit" der Materie und für die Erhaltung der Naturkräfte, ja eine noch höhere und unmittelbarere, weil es schlechthin undenkbar ist, daß der allumfassenden Selbstbewegung von dem, was sie in ihrer ersten und ursprünglichsten Form ist, nämlich von ihrem Selbstbewußtsein, irgend ein Moment abhanden kommen sollte. Was also der Mensch auch fühlen, denken und wollen mag, er darf sicher sein, daß von allen Momenten seiner geistigen Bethätigung nicht das geringste schlechthin zu Grunde geht, sondern in seinen Wirkungen unendlich fortexistirt und zwar um so mächtiger und evidenter, je energischer und intensiver dieser Moment selber war.

Aber diese Unsterblichkeit des Geistes ist allerdings noch nicht diejenige, welche der Mensch meint, wenn er eine Unsterblichkeit der Seele für sich fordert. Der Mensch will nicht bloß in dem fortexistiren, was er fühlt, denkt und will, sondern auch in dem, wodurch er fühlt, denkt und will, also in dem, was der einheitliche Grund aller seiner Gefühle, Gedanken und Bestrebungen ist, in dem was er sein eigentliches Ich, seine innerste Individualität und Persönlichkeit nennt, und diese individuelle, persönliche Fortdauer meint er, wenn er auf eine Unsterblichkeit der Seele hofft und Anspruch macht. Es fragt sich nun: bestehen auch für diese irgend welche wissenschaftliche Gründe? —

Die Erwägung dieser Frage hat zu allen Zeiten die Denker beschäftigt und die Antwort darauf ist bald in negativem, bald in positivem Sinne ausgefallen. Unter den verneinenden ist vor allen Spinoza zu nennen. Zwar räumt er ein, daß „der menschliche Geist mit dem Körper nicht absolut vernichtet werden könne, sondern daß etwas von ihm übrig bleibe, was ewig sei", aber unter diesem Bleibenden versteht er nicht die individuelle Seele, sondern die in Gott seiende Idee, welche das Wesentliche der menschlichen Erscheinung in der Form der Ewigkeit auffasse, und den Seelenbewegungen nur so lange unterworfen sei, als der Körper dauere. Außerdem erklärt er die Forderung einer individuellen Unsterblichkeit für Egoismus. Wahre Tugend begehre keinen andern Lohn als die Glückseligkeit, die unmittelbar mit ihr selbst eins sei, und wer Gott wahrhaft liebe, könne von ihm keine Gegenliebe fordern. — Aehnliche Gründe hat in neuerer Zeit Feuerbach gegen die individuelle Seelenfortdauer geltend gemacht. Ihm ist die Vernunft und das Selbstbewußtsein selbst der Grund des Todes, indem der sich Denkende sich selbst von seiner besonderen Individualität unterscheide und, im Denken diese außer sich lassend und in die Allgemeinheit der Vernunft sich erhebend, sich als dieses particulare Individuum selbst verliere und vernichte — wogegen J. Huber richtig bemerkt, daß Selbstbewegung so wenig Abtrennung von sich und Verlust seiner selbst sei, daß es im Gegentheil als Zusichkommen und Erfassung seiner selbst, als Selbstsetzung betrachtet werden müsse. Ferner sagt Feuerbach: „Gott ist nicht bloß ein Dich bejahender, sondern auch ein Dich verneinender Gott; er ist nicht bloß der Anfang und das Ende aller Dinge, sondern auch der Anfang und das Ende Deiner selbst" — ein Einwurf, der sich selbst widerlegt, wenn Gottes schöpferische Thätigkeit, wie hier gezeigt, nur als unendliche Selbstbewegung und diese nur als unaufhörliche Metamorphose, keineswegs aber als Setzung und Vernichtung der Einzeldinge gedacht werden kann. Endlich hält Feuerbach die völlige Vernichtung der Persönlichkeit darum für nothwendig, weil sich nur in diesem Versöhnungsopfer die ächte Liebe zu bewähren vermöge. „Indem Du liebst, sagt er, erklärst und anerkennst Du die Nichtigkeit Deines bloßen Fürdichselberseins, Deines Selbst's, ja Du erkennst nicht Dich selber, sondern

den geliebten Gegenstand als Dein wahres Ich, als Dein Wesen und Leben an . . . der Tod ist nur die Erscheinung des Actes des inneren Auflösens, Trennens und Scheidens, die Bewahrheitung Deiner Liebe, die Verkündigung, die Du während Deines ganzen Lebens im Stillen bethätigt hast, daß Du außer und ohne den geliebten Gegenstand Nichts bist." Dieser Auffassung könnte man zustimmen, wenn ihr nicht wiederum eine unhaltbare Vorstellung über das Verhältniß des Universellen und Individuellen zu Grunde läge. Ein liebevolles Aufgehen des Individuums im Universum kann ja doch nicht eine Vernichtung des Ersteren im Letzteren sein sollen, denn damit würde ja ein wesentlicher Bestandtheil des Universums selbst vernichtet, sofern nicht das Individuum schon vorher als ein Nichts gedacht werden soll. In widerspruchsloser Weise läßt sich auch die vollkommenste liebende Hingebung des Einzelwesens an Gott nur als die Herstellung des dem Ganzen, wie dem Gliede gleich sehr entsprechenden Verhältnisses denken — was nur mit einem Fortbestande des Gliedes möglich ist.

Die heftigsten Angriffe hat der Unsterblichkeitsglauben in unserer Zeit durch den Materialismus erfahren. Sie wurzeln und gipfeln sämmtlich in der Ansicht, daß die Seele überhaupt nichts Substantielles, sondern nur ein subjectiver Begriff sei, unter dem man die verschiedenen Arten der Gehirnthätigkeit zusammenfasse.

„Für die Naturforschung, sagt C. Vogt, ist die Seele kein immaterielles, von dem Körper trennbares Princip, sondern nur ein Collectivname für verschiedene Functionen, die dem Nervensystem, dem Gehirn ausschließlich zukommen und die ebenso wie alle anderen Functionen der verschiedenen Organsysteme des Körpers bei Störung des Organs modificirt werden. Geht das Organ, geht der Körper, dem es angehört, zu Grunde, so hört auch damit die Function auf, stirbt der Körper, so hat damit auch die Seele ein vollständiges Ende. Die Naturforschung kennt keine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers."

Diese Ansicht, über welche sich von einseitig-naturwissenschaftlichem Standpunkt aus allerdings bis jetzt nicht in positiver Weise hinauskommen läßt, ist von da aus auch in philosophische Kreise übergegangen und namentlich von Hartmann als eine der Hauptgründe für seine Idee, daß die individuelle Seele mit dem Tode in das „Alleinige Unbewußte" zurücksinke, benutzt worden; jedoch hat

sie durch ihn zugleich eine bedeutende Vertiefung und gleichsam ideale Durchleuchtung erfahren.

Im Wesentlichen laufen seine Gedanken hierüber auf Folgendes hinaus. Das Verlangen des Menschen nach individueller Fortdauer hat lediglich seine Wurzel in dem Egoismus des Einzelwillens, der die Glückseligkeit, welche er inmitten der Qual des diesseitigen Lebens nicht zu erreichen vermag, in einem jenseitigen Leben zu erreichen wünscht. Die Hoffnung auf ein solches ist jedoch eine illusorische, denn dasselbe könnte nur in einem vollständigen Aufhören des die Qual erzeugenden Widerstreits der sich gegenseitig aufreibenden Einzelwillen bestehen; dieses aber würde auf ein bloßes Nichtsein, auf ein buddhistisches und Schopenhauer'sches „Nirwana", kurz auf ein vollständiges Unbewußtsein hinauslaufen, worin sich zwar eine Erlösung von der Qual, aber nicht zugleich eine positive Glückseligkeit erblicken läßt. Die Zerstörung dieser illusorischen Hoffnung kann trostlos erscheinen, aber sie ist nothwendig, um uns von einem egoistischen zu einem ethischen Streben nach Glückseligkeit d. i. zu der sich gegenwärtig anbahnenden Weltanschauung weiter zu führen, welche das Glück nicht in der ewigen Fortdauer des lieben Ich, sondern in dem selbstverleugnenden Gedanken erblickt, „nur für das Wohl der künftigen Geschlechter arbeiten, nur im Proceß des Ganzen zum zukünftigen Wohle des Ganzen aufgehen zu wollen." — Man wird hierin unschwer eine bedeutende Annäherung an die Anschauung des vorliegenden Systems erkennen, und die etwa noch bestehenden Differenzen würden in der That leicht überwunden werden können, wenn nur nicht der Verfasser, um seinen Grundgedanken aufrecht erhalten zu können, genöthigt gewesen wäre, auch dieses ethische Streben nach Glückseligkeit als eine schließlich sich selbst vernichtende Illusion zu bezeichnen und es in dem Momente enden zu lassen, wo sich die gesammte greise und lebensmüde gewordene Menschheit gar nicht mehr nach einem positiven Glück, sondern nur noch nach absoluter Schmerzlosigkeit, nach vollkommener Bewußtlosigkeit sehnt und diese in und mit dem schließlichen Versinken alles individuellen Bewußten in das all-eine Unbewußte dann auch wirklich findet. — Einer ausführlichen Widerlegung dieser Ansicht von unserem Standpunkte aus bedarf es nicht: denn sie ergiebt sich unmittelbar

aus unserer Auffassung des Seins als einer schlechthin unbegränzten, also auch absolut anfang- und endlosen Selbstbewegung. Nur auf die Hauptdifferenzpunkte zwischen der Hartmann'schen Anschauung und der meinigen will ich hindeuten. Hartmann betrachtet den Weltproceß als einen endlichen, als ein bloßes Stück im unendlichen Sein des All-Einen; ich sehe in ihm unmittelbar die Explication des unendlichen, all-einigen Seins, eben so unendlich wie dieses selbst. Hartmann faßt daher das vor dem Anfang und nach dem Ende des Weltprocesses bestehende, absolut ruhige Sein als das Positive und den dazwischen liegenden Proceß selbst als das Negative d. i. als eine sich selbst aufhebende Illusion. Ich dagegen betrachte gerade diesen Proceß als das allein Positive, indem er mir als die schlechthin anfangslose und unaufhörliche Position, Disposition und Composition des Seins gilt, und sehe daher umgekehrt die sich selbst aufhebende Illusion in der Vorstellung, daß etwas vor und nach diesem unendlichen Proceß sein kann, weil mir die Begriffe eines absoluten Anfangs und eines absoluten Endes, einer bewegungslosen Ursache und eines bewegungslosen Zwecks der universellen Bewegung nur als Begriffe erscheinen, die wir fälschlich von der Betrachtung des Endlichen auf das Unendliche übertragen, als Begriffe, die wir zwar, um uns nicht in einen Regressus oder Progressus in's Unendliche zu verlieren, momentan als Abbreviaturen unseres Denkprocesses anwenden müssen, die wir aber nur dann richtig denken, wenn wir sie uns als asymptotische vorstellen, wie als solche ja auch die Begriffe des Alls und des schlechthin Einfachen, Untheilbaren, Monadischen &c. gedacht werden müssen. Welche von diesen beiden Ansichten die beglückendere und ermuthigendere, die der ästhetisch-religiösen und ethisch-religiösen Lebenserfassung heilsamere ist, überlassen wir der Geschmacks- und Willensrichtung jedes Einzelnen zur Entscheidung; daß die unsrige die den Thatsachen der Erfahrung und den Gesetzen des Denkens entsprechendere ist, dürfte nur Der bestreiten können, welcher sich vollständig auf den Standpunkt der Eleaten zurückversetzt und auch in Formveränderungen nur Vernichtung des Wesens zu erblicken vermag.

Diesen und anderen Theorien gegenüber, welche die Unsterblichkeitslehre bekämpfen, hat es jedoch auch nicht an solchen gefehlt, welche sie mit Liebe und Erfolg wissenschaftlich zu begründen gesucht haben.

Selbst Philosophen wie Leibnitz, Kant, Schelling und Hegel, die aus rein theoretischen Gründen anfangs geneigt waren, ihrem Princip zu Liebe sich ablehnend dagegen zu verhalten, sahen sich später durch ethische Beweggründe genöthigt, für dieselbe sich auszusprechen. So sagt z. B. Kant: „Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter der Voraussetzung einer in's Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich!" In ähnlichem Sinne spricht sich Goethe bei Eckermann aus. Da ich, — sagt er ungefähr — von der Natur mit dem unaufhaltsamen Triebe nach Vollkommenheit ausgestattet bin, der sich innerhalb dieses Daseins nicht befriedigen läßt, so ist die Natur verpflichtet, mir nach dem Ablauf desselben ein anderes Dasein anzuweisen, in welchem dieses Streben zu seinem Ziele gelangen kann. — Als ein warmer Kämpfer für „die Idee der Unsterblichkeit" hat sich in neuerer Zeit auch Johannes Huber, der bekannte Mitverfasser des „Janus", erwiesen und in seiner Schrift darüber namentlich auch eine reichhaltige Zusammenstellung und Kritik früherer Auslassungen über diese Frage geboten. Die gründlichste und bedeutendste Arbeit über diesen Gegenstand aus neuester Zeit ist unstreitig das Buch über „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen" von I. H. Fichte, der es sich vor Allem zur Aufgabe gemacht, dem Unsterblichkeitsglauben eine vorherrschend anthropologische, auf wirkliche Thatsachen sich stützende Begründung zu geben. Wir glauben dem, was wir selbst über dieses Problem noch zu sagen wünschen, keine bessere Unterlage geben zu können, als wenn wir die hauptsächlichsten dieser durch Geschichte und Einzelbeobachtung beglaubigten Thatsachen hier kurz zusammenstellen. Es sind folgende:

1) Die Vorstellung von einer Fortdauer des Menschen auch nach dem Tode ist ein auch unter den rohesten Naturvölkern verbreiteter Naturglauben. Er muß daher irgendwie mit der instinctiven Natur des Menschen selbst verwachsen sein.

2) Bei den Culturvölkern knüpft sich daran ein ethisches Element, indem das jenseitige Leben zugleich als Lohn oder Strafe für das diesseitige Verhalten gedacht wird. Schon dies ist aus der Quelle einer bloß natürlichen Existenz und sinnlichen Auffassung seiner selbst nicht zu erklären.

3) In noch höherer Form kündigt sich die Ueberzeugung des Menschen von seinem Zusammenhange mit einer übernatürlichen Macht in dem Glauben an eine göttliche Weltregierung an, indem hierdurch auch das Eingreifen eines übersinnlichen Princips in die diesseitigen Angelegenheiten des Menschenlebens angenommen wird.

4) Dieser Glauben findet u. A. seine Bestätigung in der aus den bloßen Naturgesetzen unerklärlichen Thatsache, daß der Fortschritt des Menschengeschlechts hauptsächlich durch höher begabte, von oben her inspirirte Geister (productive Genien) bewirkt wird. Die höhere Begabung solcher Geister bloß aus der Natur ableiten zu wollen, ist darum unzulässig, weil alles, was lediglich den Naturgesetzen folgt, keine plötzlichen Durchbrüche völlig neuer Daseinsformen noch überhaupt einen permanenten Fortschritt zeigt, sondern sich vielmehr in einem stets wiederkehrenden Kreislauf bewegt. Die außerordentliche Erleuchtung voranschreitender Geister ist daher nur als der Ausfluß einer übernatürlichen Ursprungsquelle, im tiefsten Grunde als eine besondere Einwirkung Gottes zu denken, und ist von diesen Geistern selbst, wie von der durch sie erleuchteten und weitergeführten Menschheit fast ausnahmslos in diesem Sinne aufgefaßt worden.

5) Den höchsten Ausdruck findet diese Anschauungsweise in dem religiösen Glauben an eine göttliche Selbstoffenbarung, namentlich in der Vorstellung, daß Gott selbst in die Menschengestalt sich eingesenkt und als Gottmensch die Erlösung des Menschengeschlechts bewirkt und dasselbe eines ewigen Lebens theilhaftig gemacht habe.

6) Diesen welt- und religionsgeschichtlichen Thatsachen entspricht, daß der Mensch selbst sich von jeher über die Natur gestellt, sich als Herrn der Schöpfung betrachtet und fortwährend demgemäß gehandelt hat. Während das Thier sich vollkommen in seiner natürlichen Existenz befriedigt fühlt, strebt der Mensch rastlos über dieselbe hinaus und schafft dieselbe durch Cultur, Civilisation und Kunst in ein wesentlich neues, vergeistigtes Dasein um und wird, indem er, von der Idee einer unendlichen Perfectibilität durchdrungen, einem höchsten, idealen Ziele zustrebt, gerade hierdurch zum Menschen im eigentlichsten und wahrsten Sinne des Worts, denn eben seine Cultur- und Vervollkommnungsfähigkeit, d. i. das

geschichtbildende Princip in ihm, ist das Charakteristicum, welches ihn am entschiedensten von allen übrigen Erdenwesen unterscheidet.

7) In diesem Streben und der ihm entsprechenden Thätigkeit erblickt der Mensch zugleich sein höchstes Gut, die Grundbedingung seiner Glückseligkeit. Um das ihm dabei vorschwebende Ziel, höchste Vervollkommnung seines Wesens, zu erreichen, reicht jedoch sein bloß sinnliches Verhalten, wie überhaupt sein Erdenleben nicht aus. Er muß daher, wenn er nicht von vornherein an der Erreichbarkeit seiner Ziele verzweifeln soll, in seiner Geistigkeit den eigentlichen Kern seines Wesens erblicken und von dem Glauben an dessen Fortdauer auch nach dem Tode durchdrungen sein. Die Zuversichtlichkeit, mit welcher sich der Mensch, als Einzelwesen wie als Gattung, dem ihm eigenthümlichen und ihn vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnenden idealen Streben hingibt, ist somit ein unzweideutiges Zeugniß der ihm inwohnenden Ueberzeugung von der Ueberfinnlichkeit und Unvergänglichkeit seines Wesens.

8) Wäre dem Menschen dieses Streben angeboren ohne eine ihm entsprechende Leistungsfähigkeit innerhalb seiner diesseitigen Existenz und ohne jedwede Aussicht auf eine Weiterführung seiner Anstrengungen in einem jenseitigen Leben, so läge darin ein Mißverhältniß und Widerspruch, wie er sonst im Bereich der ganzen Schöpfung nicht gefunden wird: denn es gibt sonst kein Wesen, dem von der Natur ein Trieb nach etwas schlechthin Unerreichbarem, seinen Anlagen Widersprechendem eingeimpft wäre; es wäre daher die willkürlichste Inconsequenz, diese Analogie nicht auch auf den Menschen, das hochgestellteste Wesen, ausdehnen zu wollen.

9) Soll aber dieser Widerspruch wirklich gehoben werden, so muß nicht nur die Menschheit im Ganzen, sondern auch das Individuum auf eine Fortdauer seiner geistigen Existenz rechnen dürfen, denn in der Welt des Geistes geht aller Fortschritt von dem Einzelnen, nicht von der Gattung aus, und das Wesentliche der Menschheit besteht keineswegs, wie es von den Thiergattungen gilt, aus einem Geschlecht gleichartiger, uniformer Wesen, sondern aus der höchsten Mannichfaltigkeit einzelner, geistig verschiedener Persönlichkeiten, die, was sie zusammen Höheres leisten, nicht durch den die Fortpflanzung des Geschlechts bewirkenden Gattungsproceß, sondern durch den Austausch productiver und receptiver Genien zu Stande bringen.

10) Neben diesen objectiven Bürgschaften für die Seelenfortdauer gibt es auch eine Reihe subjectiver Zeugnisse im Empfindungsleben des Menschen. Dahin gehören unter anderm die natürliche Todesscheu des Menschen und die ethische Ueberwindung derselben, wie sie sich in der unwillkürlichen „Lebensverschwendung", im todesverachtenden Muth und in der Todesfreudigkeit zu erkennen gibt; ferner das an die natürlichen Seiten seines Daseins sich knüpfende Schamgefühl; sodann selbst viele irrthümliche Richtungen seines Geisteslebens, namentlich seine Neigung zum Aber- und Wunderglauben, und vor allem das ihn beherrschende Grundgefühl von der innern Macht und Unverwüstlichkeit seines Wesens, welches eigent-

lich all seinem Fühlen, Handeln und Denken als Unterlage dient und schließlich ihn dazu drängt, das ihm ursprünglich Gewisse auch durch Vernunftgründe und wissenschaftliche Argumentationen festzustellen.

Im Anschluß an diese Argumente und auf Grund unseres ganzen Systems glauben auch wir die Frage über die individuelle Seelenfortdauer bejahen zu müssen, und zwar hauptsächlich aus folgenden Gründen: einmal weil auch der individuelle Urgrund unseres Denkens, Fühlens und Wollens schlechterdings nichts Anderes als eine Position der allumfassenden Selbstbewegung sein kann, und weil es absolut undenkbar ist, daß derselben irgend eine ihrer Positionen jemals abhanden komme; sodann weil zwischen diesem individuellen Urgrunde und dem Inbegriff dessen, was derselbe fühlt, denkt und will, unmöglich ein wesentlicher Unterschied, eine wirkliche Kluft bestehen kann, mithin es auch nicht denkbar ist, daß zwar dieser Inbegriff, nicht aber auch zugleich jener Urgrund fortbestehen sollte. Was als Sein gedacht wird, kann einmal nicht als absolutes Nichts gedacht werden. Was daher in irgend einem Momente in für uns ersichtlicher Weise am Sein irgendwie participirt hat, von dem können wir nicht annehmen, daß es jemals außerhalb des Seins gelegen habe oder liegen werde. Wie wir uns schlechterdings nicht vorzustellen vermögen, daß aus Nichts ein Etwas wird, ebenso wenig ist es für uns denkbar, daß aus Etwas ein Nichts wird. Daß nun aber die Seele, der Urgrund aller unserer Gefühle, Gedanken und Willensacte, das innerste Centrum unseres Lebens und Webens, der Kern unserer Persönlichkeit doch jedenfalls irgend Etwas, nicht geradezu Nichts ist, das dürfte selbst der extravaganteste Zweifler zugestehen müssen; wir werden also annehmen müssen, daß auch dieses Etwas zwar aus dem Kreise unserer unmittelbaren Wahrnehmung verschwinden, nicht aber absolut vernichtet werden kann. Man kann nun hingegen sagen: Ja, daß es also vernichtet werde, ist undenkbar; wohl aber läßt sich annehmen, daß es sich im Verlauf des Lebens mehr und mehr in seine Gefühle, Gedanken und Bestrebungen auflöse und zerstreue, daß zwischen diesen mit zunehmendem Alter das zusammenhaltende Band immer schwächer und lockerer werde, und endlich mit dem Tode ganz und gar zerreiße, so

daß zuletzt nur noch die Positionen des Ich, nicht aber das Ich selbst übrig bleibe.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Annahme in einzelnen Erfahrungsthatsachen, z. B. in der Vergeßlichkeit des höheren Alters und ähnlichen Erscheinungen eine Unterstützung, findet; gleichwohl ist sie bei gründlicher Betrachtung unhaltbar. Sobald man nicht mit dem Materialismus von vornherein die Existenz eines einheitlichen Urgrundes unserer geistigen Bethätigungen leugnet und die Seele nur für einen subjectiven Collectivbegriff der aus der Wechselwirkung der physischen Kräfte und Stoffe hervorgehenden Geistesthätigkeiten hält — eine Ansicht, welche mit der gewissesten aller Thatsachen d. i. mit der Thatsache des in allen Actionen sich selbst als einheitlichen Grund derselben erfassenden Selbstbewußtseins im schroffsten Widerspruch steht und noch aus mehrfachen anderen Gründen verworfen werden muß — ist man genöthigt, in der Seele ein im Princip selbstständiges d. i. unmittelbar aus Gott selbst stammendes Einzelwesen und zwar von der eben dargelegten Qualität zu erblicken. Ist sie aber das und besitzt sie als solches die Fähigkeit, sich nicht nur als ein von Gott gesetzter, zwar unendlich kleiner, aber höchst intensiver Bestandtheil seiner Allheit zu behaupten, sondern auch sich selbst zu setzen und sich durch Selbstthätigkeit und Einverleibung der Außenwelt in ihre Innenwelt vom Einzelbewußtsein zum Allbewußtsein zu erweitern, so ist schlechterdings unbegreiflich, wie ein solches mit höchster Energie ausgestattetes Wesen sich ganz und gar in seine Producte soll auflösen können, da es ja in seinem ursprünglichen Kern nicht aus ihnen zusammengesetzt ist, auch bei der Production derselben nicht wirklich etwas von sich ablöst, sondern im Gegentheil Anderes mit sich vereinigt, mithin sich in seinem Denken, Fühlen und Wollen zwar objectivirt, aber sich zugleich diesen Objectivirungen gegenüber stets als das denkende, fühlende und wollende Subject festhält und sich in Folge seiner Productionen zwar möglicherweise in seiner durch die physischen Kräfte mitbedingten Geistesbethätigung, aber nicht in seiner eigentlichen Ichheit vermindert fühlt. Außerdem ist die Vorstellung einer endlichen Selbstauflösung der Seele in ihre Gedanken, Gefühle und Willensacte auch darum nicht annehmbar, weil doch nach der Auflösung in keiner der einzelnen

Seelenbethätigungen das sie an das Ich knüpfende Band oder Centrum enthalten sein würde, mithin bei einer solchen Selbstauflösung doch eine besondere Kraft, und noch dazu die ursprüngliche und dominirende, verloren ginge, mithin dennoch der undenkbare Uebergang eines Etwas in Nichts angenommen werden müßte.

Alles dies spricht dafür, daß die Seele nicht bloß in ihren Bethätigungen und Wirkungen, sondern auch als der einheitliche Grund derselben und mithin auch als Quelle neuer Bethätigungen, kurz nicht bloß als objectivirter Geist, sondern auch als subjectiver Geist oder Seele fortdauere.

In welcher Weise freilich diese Fortexistenz Statt finden werde, darüber läßt sich nichts, was nur einigermaßen eine wissenschaftliche Bedeutung hätte, aufstellen. Unsere diesseitige Geistesbethätigung ist so eng und innig mit unserer leiblichen Existenz verwoben, daß wir uns von einem Geistesleben ohne diesen oder einen ähnlichen Leib nicht wohl eine Vorstellung zu machen vermögen. Daher knüpft sich denn an die Idee von der Unsterblichkeit der Seele stets auch der Glaube an eine Wiederverleiblichung derselben in vergeistigter und verklärter Form, und wenn man von dieser Vorstellung die z. Th. sehr phantastischen Ausmalungen derselben abzieht, kann man nicht umhin, sie auch mit dem, was dem nüchternsten Denken als das Wahrscheinlichste sich aufdrängt, in Uebereinstimmung zu finden. Wenn wir die Stufenfolge in den Entwicklungsmomenten des Geistes während seiner diesseitigen Existenz verfolgen, so läßt sich darin eine successiv fortschreitende Ueberwindung des Materiellen nicht verkennen; dies berechtigt uns aber zu der Vermuthung, daß das jenseitige Dasein weder ein schlechthin immaterielles, noch ein so stark materielles, wie das diesseitige, sein werde, jenes nicht, weil ein solches im Bereich des überall aus Kraft und Stoff bestehenden Seins überhaupt nicht möglich ist, dieses nicht, weil sonst nicht wohl eine höhere und freiere Entwicklung des Geistes möglich sein würde. Daher entspricht es unseren vernunftgemäßen Begriffen und Bestrebungen am meisten, wenn wir uns die Existenz nach dem Tode als eine solche vorstellen, in welcher einerseits der innerste Kern unseres Wesens sich selbst noch klarer und heller als bisher in seinem göttlichen Ursprunge zu offenbaren vermag, andererseits

aber der Inbegriff alles dessen, was sich unser Ich im Verkehr mit der Außenwelt zu seinem geistigen Eigenthum gemacht hat und ihm hier trotz seiner Objectivität nur in geistiger Form zum Bewußtsein kommt, also der Inbegriff seiner Gefühle, Gedanken und Bestrebungen, zum anschaulichen, concreten Leibe für dasselbe wird — nicht etwa in dem Sinne, als ob dieser uns bis jetzt rein geistig erschienene Inhalt in und mit dem Tode selbst materieller würde, sondern nur darum, weil er nun die Sphäre eines lichteren Centrums innerhalb einer gleichfalls lichteren Gesammtsphäre bildet, also in ähnlicher Weise, wie die Flamme eines Lichts, welche im Schein eines noch reineren Lichts als schattenwerfend erscheint.

Diese Vorstellung harmonirt auf das Genaueste mit der paulinischen Lehre, es werde gesäet ein natürlicher Leib, es werde aber auferstehen ein geistiger Leib; sie ist aber nicht minder auch mit den Gesetzen eines folgerichtigen Denkens im Einklange, sobald man der hier niedergelegten Gott- und Weltanschauung gemäß den Grundunterschied des Geistigen und Materiellen nur als einen sich wie Plus und Minus zu einander verhaltenden Gradunterschied von Activität und Passivität, Subjectivität und Objectivität erkennt und als den Urquell, worin Geist und Materie, Kraft und Stoff, Agens und Actum unmittelbar Eins ist, die universelle Selbstbewegung oder dasjenige lebendige, unbedingte, vollkommene Sein ansieht, welches allein dem Begriff eines lebendigen, selbstbewußten, Alles aus sich schaffenden und zu sich zurückführenden Gottes entspricht.

Außerdem entspricht diese Vorstellung am vollkommensten allen den Bedürfnissen und Gründen, um derentwillen der Mensch eine Fortexistenz nach dem Tode verlangt und vernünftigerweise zu verlangen berechtigt ist. Die gewichtigsten und vernunftgemäßesten dieser Gründe sind folgende drei. Erstens verlangt der Mensch eine Zukunft, weil er das höchste Ziel, nach welchem er strebt, hier nur in sehr unvollkommener Weise zu erreichen vermag und mithin das Bedürfniß empfindet, sein Streben in einer anderen Sphäre in befriedigenderer Weise fortsetzen zu können. Zweitens fordert er eine solche, weil es ihm ein unerträglicher Gedanke ist, durch den Tod plötzlich und für immer von Allem, was ihm in diesem Leben lieb und werth geworden ist, losgerissen zu werden. Drittens endlich

beansprucht er ein jenseitiges Leben, weil ihm das diesseitige Leben noch als ein Leben voller Widersprüche und Unvollkommenheiten erscheint, die sich weder mit den ihm vorschwebenden Idealen, noch mit der ihm inwohnenden Gottesidee, und insbesondere nicht mit der Idee einer moralischen Weltordnung und allseitig gerechten Weltregierung in Einklang bringen lassen; er hat daher das unabweisbare Bedürfniß nach einer Daseinssphäre, in der sich alle diese Widersprüche lösen, in der das Wahre, Schöne und Gute der Lüge, Häßlichkeit und Bosheit gegenüber zu seinem Rechte gelangt und ihm eine klarere Erkenntniß und reinerer Genuß des allgemeinen teleologischen Zusammenhangs und der das gesammte Weltleben durchdringenden Eurhythmie und Harmonie gestattet ist.

Daß alle diese Wünsche vernünftige, mit den edelsten Regungen und Strebungen des Menschen auf das Innigste zusammenhängende und daher keine egoistischen, sondern wohlberechtigte sind, bedarf keiner weiteren Ausführung; es fragt sich also hier nur noch, inwiefern eine Fortexistenz nach dem Tode in derjenigen Form, in welcher wir sie uns oben vorzustellen versucht haben, diesen Forderungen zu genügen im Stande sein würde.

Unsere Vorstellung bestand darin, es werde der Inbegriff alles dessen, was hier unser innerlicher, unmittelbar mit unserer Subjectivität verwachsener, aus der Außenwelt geschöpfter, aber vergeistigter Begriffs- und Ideenkreis ist, dort unseren Leib, unseren Organismus bilden, oder mit anderen Worten, unser Ich würde dort mit dem Vorrath seiner ihm bereits zu eigen gewordenen Gefühle, Gedanken und Bestrebungen ebenso zu operiren vermögen, wie es hier mit seinen leiblichen operirt, und demzufolge auch im Stande sein, mit den Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen anderer Wesen ebenso unmittelbar zu verkehren, wie es hier unmittelbar mit deren Organismen verkehrt.

Fragen wir nun zunächst, wie ein solcher Zustand dem ersten der oben erwähnten Bedürfnisse, dem Bedürfniß, für unser Streben nach Vervollkommnung, für unser Ringen nach einem höchsten Ziel eine neue und freiere Sphäre zu gewinnen, entsprechen würde, so erhellt ohne Weiteres, daß er in der vollkommensten Weise das leisten würde, was der Mensch vernünftiger Weise eigentlich will.

Das Höchste, was wir erstreben, existirt für uns in Form eines Ideals und zwar eines solchen, das wir uns selbst auf rein geistigem Wege nicht in eine einzige Anschauung zu concentriren vermögen, sondern uns nur durch eine Reihe sich immer neu gestaltender Bilder und Vorstellungen vergegenwärtigen können. Keins dieser Sonderbilder erreicht das Ideal in seiner Vollkommenheit und Totalität, sondern jedes repräsentirt dasselbe nur von irgend einer seiner unendlich vielen Seiten, bald in mehr, bald in minder vollkommener Weise. Hieraus erhellt zunächst, daß uns ein Zustand, wie wir ihn uns vorgestellt haben, keineswegs mit einem Riesensprunge unmittelbar an das Ziel bringen würde: denn obschon wir uns dasselbe unmittelbar mit unseren Wünschen, Gedanken und Phantasiebildern in der uns angemessenen Weise zu realisiren vermöchten, so würde doch keine von diesen Realisationen, wie kühn und großartig sie auch sein möchten, der vorschwebenden Größe und Herrlichkeit des Ideals selbst gleichkommen, ebensowenig wie wir es hier mit unseren überschwänglichsten Vorstellungen zu erreichen vermögen. Sofort ans Ziel gelangen würden wir also vermöge einer derartigen Fortexistenz allerdings nicht. Aber das wollen wir auch gar nicht. Wir wollen nicht auf einmal schlechthin unbeschränkt und vollkommen, nicht unmittelbar Gott selbst sein; ja wir wollen eigentlich **niemals** ganz und gar in Gott aufgehen, sondern ihm nur von unserem Standpunkte aus immer näher kommen, von seiner Vollkommenheit uns immer mehr aneignen, dabei aber immer unsere Individualität, unser Ich ihm gegenüber behaupten. Ein Sprung, der das menschliche Ich unmittelbar an das Ziel brächte, würde ja für dasselbe nur ein salto mortale sein, denn er brächte es um das, worin es gerade sein ihm eigenthümliches Wesen erkennt, er wäre mithin für dasselbe ebenfalls eine Art von Tod, eine Auflösung in das schlechthin Allgemeine. Nicht um eine sofortige und jemalige Erreichung des Ziels ist es uns also zu thun, sondern nur um eine erfolgreichere Fortsetzung unseres Strebens, um ein Fortarbeiten auf der bereits gewonnenen Grundlage. Diesem Verlangen aber würde eine Existenz, in welcher uns unsere Geistesbethätigungen schon als solche die Dienste von realisirenden Organen leisteten, auf das Vollständigste entsprechen, denn wir hätten alsdann nicht mehr mit den Schwierig-

keiten, welche uns die Kräfte und Stoffe der Außenwelt entgegenstellen, zu kämpfen, sondern nur noch diejenigen zu überwinden, welche in der jeweiligen Unzulänglichkeit unseres jeweiligen Entwicklungszustandes und in der Differenz zwischen unserem eigenen Ideenkreis und den Ideenkreisen anderer Wesen liegen. An mannichfachen Gegensätzen und Conflicten würde es uns also auch dort keineswegs fehlen; aber es würden dieselben nur durch solche Mittel besiegt, nur mit solchen Waffen ausgekämpft werden, die uns von unserem gegenwärtigen Standpunkte als rein geistige und subjective und in sofern nach außen hin unwirksame erscheinen, dort uns aber für die Wechselbeziehung mit der Außenwelt dieselben Dienste leisten würden, welche uns hier unsere leiblichen Organe und die ihnen zur Unterstützung dienenden materiellen Werkzeuge und Mechanismen leisten. Es würden sich somit unmittelbar Gefühle mit Gefühlen, Gedanken mit Gedanken, Bestrebungen mit Bestrebungen bekämpfen und verständigen können, wir würden dazu keiner Worte und Gesten, keiner bildlichen Verkörperungen, keiner physischen Anstrengungen als vermittelnder Zwischenglieder mehr bedürfen, unter deren Einfluß hier so häufig die Gefühle, Gedanken und Bestrebungen eine Entstellung oder Verkümmerung erleiden; es würden also die geistigen Regungen und Bewegungen in unverfälschter Wahrheit und Reinheit miteinander verkehren und es würde demgemäß nicht bloß der Kampf offener, sondern auch die Verständigung leichter, die Versöhnung dauernder sein. Wie hier der Inbegriff der materiellen Substanzen und Naturkräfte sammt deren Beziehungen den Boden bildet, aus welchem und an welchem sich die Seele zu der ihr hier möglichen Blüthe entfaltet, so würde dort der Inbegriff der hier diesem Boden abgerungenen Geistesfülle die Grundlage für eine neue höhere Entwicklung bilden, und zu dieser würde sich das verklärte Ich in ähnlicher Weise verhalten, wie unsere gegenwärtige Psyche zu der sie hier umgebenden Außenwelt, d. h. es würde sich auch aus diesem Boden aneignen, was es in seinem eigensten Wesen zu nähren und kräftigen vermöchte, dagegen zurückstoßen, was es nur stören und schwächen würde, und sich somit von dieser Grundlage zu einer Stufe der Idealität und Vollkommenheit emporzuarbeiten vermögen, welche eben so hoch über dem Culminationspunkt unserer diesseitigen

Entwicklung läge, als dieser über den ersten Anfängen dieser Entwicklung liegt.

Nicht minder würde eine derartige Zukunft dem zweiten der oben genannten Bedürfnisse, unserem Verlangen nach einem continuirlichen Zusammenhange des jenseitigen mit dem diesseitigen Leben entsprechen. Wenn wir unsere dermaleinstige Existenz wirklich als eine höhere und bessere empfinden sollen, müssen wir sie mit der ihr vorangegangenen vergleichen können, und wenn uns unsere Fortentwicklung wirklich als eine Fortentwicklung unseres Wesens, unserer Persönlichkeit erscheinen soll, muß sie nothwendig eine Fortspinnung aller derjenigen Fäden sein, welche durch den Tod abgerissen zu werden scheinen. Daher verlangen wir für ein zukünftiges Leben einerseits eine klare und bestimmte Erinnerung an das gegenwärtige Leben, andererseits eine Wiedervereinigung mit allen denjenigen Dingen und Erscheinungen, die gerade mit uns in Beziehung getreten sind und in Folge dieser Beziehung für unser Ich in irgend einer Weise einen Werth erhalten haben, vor Allem eine Wiedervereinigung mit den uns lieb und werth gewordenen Personen — nicht gerade in derjenigen Form und Beschaffenheit, in welcher sie hier mit uns verkehrt haben, vielmehr in einer verklärten, vervollkommneten Gestalt, aber doch so, daß dabei nichts von ihrem eigentlichen Sein und Wesen, nichts von der sie charakterisirenden Qualität verloren geht. Daß nun diesem Verlangen durch eine Zukunft, wie wir sie uns vorstellen, auf das Vollkommenste genügt werden würde, liegt unmittelbar auf der Hand. Denn wenn der hier von uns errungene Ideenkreis dort unseren Leib bildete, würden wir an diesem unmittelbar den ganzen Inbegriff aller unserer Erfahrungen und Erlebnisse in Form eines allumfassenden Erinnerungsbildes haben und dieses Erinnerungsbild würde unsere hiesigen Erinnerungen nicht bloß durch seine Vollständigkeit, sondern auch durch eine größere Anschaulichkeit und Objectivität übertreffen, weil es einerseits nicht mehr, wie unsere gegenwärtigen Vorstellungen, mit unserer Subjectivität vermengt wäre, andererseits nicht mehr an einer materiellen Außenwelt ein Gegenbild hätte, welchem gegenüber unsere diesseitigen Erinnerungsbilder als mehr oder minder abgeblaßt erscheinen. Gingen aber in derselben Weise, wie wir selbst,

auch die übrigen Wesen in die jenseitige Existenz über, so würden sie auch in realer Form dort wieder mit uns vereinigt werden und es würde sich zwischen ihnen und uns ein neuer Wechselverkehr anspinnen können, in welchem Alles, was hier unvollendet und lückenhaft geblieben ist, um so leichter ergänzt und der Vollkommenheit näher geführt werden könnte, als nicht die aus der Materie stammenden Erscheinungen der Psyche, die Irrthümer und Mißverständnisse, die Begierden und Leidenschaften, in den Verkehr der geistigen Potenzen hemmend und störend eingreifen würden. Auch unserem Bedürfniß nach einem „Wiedersehen", nach einer Fortsetzung der uns hier werth gewordenen Beziehungen würde also durch eine so beschaffene Fortexistenz in befriedigendster Weise genügt werden.

Dasselbe gilt endlich auch von dem dritten Bedürfniß, zufolge dessen wir vom jenseitigen Leben eine höhere Ausgleichung der hier bestehenden Widersprüche, eine vollkommnere Offenbarung der Alles durchwaltenden Zweckmäßigkeit und Schönheit, eine unzweifelbare Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit, kurz die Documentation einer Alles zum Besten führenden göttlichen Weltregierung verlangen. Macht der Inbegriff dessen, was der Mensch hier sich geistig angeeignet hat, dort die substantielle Basis seiner weiteren Entwicklung aus, so bedeutet das nichts Anderes, als: er erndtet dort, was er hier gesät hat. Hat er also hier nicht ein vorherrschend geistiges, sondern ein überwiegend materielles, grobsinnliches Leben geführt, so wird dort die Basis seiner Weiterentwicklung eine möglichst dürftige und mangelhafte sein, und er wird dies um so schmerzlicher empfinden, als er dort einerseits von dem, was ihm die Materie hier gewährte, geschieden und lediglich auf sein geistiges Besitzthum d. i. auf den positiven, lebens- und existenzfähigen Gehalt seiner Gefühle, Gedanken und Bestrebungen, angewiesen ist, andererseits innerhalb der reineren und höheren Daseinssphäre und von dem klarer schauenden Kern seines Selbstbewußtseins aus um so schärfer die Armseligkeit seines wahren Besitzthums und die Fruchtlosigkeit seiner bisherigen Existenz zu erkennen vermag. Dieser von Reue und Gewissensqualen begleitete Rückblick in eine verlorene Vergangenheit, dieses folternde Bewußtsein, in einer zu höheren Hoffnungen berechtigenden Daseinssphäre wieder auf die niedrigsten Stufen der Ent-

wicklung zurückgeschleudert zu sein und das Ringen nach einem höchsten Ziele von den ersten Anfängen und untersten Standpunkten mit dürftigen Mitteln von Neuem beginnen zu müssen, die Vergleichung seines Zustandes mit den Zuständen derer, die ihm hier vorangeeilt sind — das wird hier seine Strafe, seine Hölle werden, und einer anderen als dieser wird es nicht bedürfen; es wird keine ärgere, keine peinvollere für ihn geben können, und doch wird sie nicht das Gebahren eines grausamen diabolischen Princips, sondern nur eine Bethätigung der allwaltenden Nemesis, nur ein Act der ewigen Gerechtigkeit, nur der Ausdruck der göttlichen Traurigkeit sein, welche der in seiner Totalität ewig selige Gott in dem kleinsten seiner einzelnen Momente mit empfindet, wenn dasselbe sein ihm unveräußerliches Streben nach Vereinigung mit ihm statt in zweckentsprechender, in zweckwidriger Richtung zu befriedigen sucht. Umgekehrt wird derjenige, welcher es im gegenwärtigen Dasein — sei es durch die Innigkeit eines Gott und seine Welt mit Liebe umfassenden Gemüthlebens, sei es durch ein eifriges Ringen nach Wahrheit und Erkenntniß, sei es durch ein thatkräftiges Handeln und segensreiches Schaffen — zu einem seinen Kräften entsprechenden geistigen Besitzthum gebracht hat, hierin im jenseitigen Leben von vornherein eine für seine Fortentwicklung besonders gedeihliche und erfreuliche Grundlage erhalten, und es wird ihn dies um so mehr beseligen, als er sich sagen darf, daß er seine höhere Stellung im Reiche der Geister der Entfaltung seiner sittlichen Kraft verdankt, als er sich bei seinem gegenwärtigen Streben von allen jenen Hemmungen und Hindernissen befreit sieht, die ihm vormals sein Streben am meisten erschwerten, als er sich nun im Verkehr mit vollkommneren, ihm verwandteren Wesen befindet und sich kraft seiner gereinigten und potenzirten Erkenntniß auch der absoluten Vollkommenheit des ihm vorschwebenden Ideals um ein Bedeutendes näher gerückt fühlt, dergestalt daß er nun mit tiefer eindringendem Verständniß und reinerem Genuß die in ihrer Totalität unverletzliche Harmonie, Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung zu empfinden vermag. Und hierin eben wird seine Seligkeit, sein Himmel, der Lohn für seine bisherigen Leistungen bestehen, und diese Seligkeit wird in ihrem tiefsten Grunde keine andere sein als jene Freude,

die Gott selbst empfindet, wenn er die einzelnen seiner Momente in der ihm und ihnen entsprechenden Weise an seiner Göttlichkeit theilnehmen sieht d. i. als jenes Wohlbefinden, dessen sich das Ganze in und mit seinen Gliedern erfreut, wenn sich dieselben zu ihm im rechten Verhältnisse befinden.

Daß eine Zukunft dieser Art, auch ohne gerade so zu sein, wie sie von der Phantasie zu einer paradiesischen Herrlichkeit nach dem Muster diesseitiger Freuden ausgemalt wird, vollkommen das leisten würde, was wir auf Grund der uns durchwaltenden logischen, ästhetischen und moralischen Gesetze von ihr fordern, wird Jeder, der eben nicht in sinnlichen Anschauungen befangen ist, einräumen müssen; und vernunftgemäße Weltanschauungen haben sie sich daher auch stets in ähnlicher Weise gedacht. „Das jenseitige Leben — sagt z. B. Melchior Meyr in seiner diese Frage mit besonderer Wärme behandelnden Schrift, welche er „Gott und sein Reich" genannt hat — ist ein Leben der Selbstbetrachtung und der Selbstbeurtheilung vorzugsweise — das Paradies für die Einen, die Hölle für die Andern. Denn der Sinnenschleier, der auf der Erde das Wesen bedeckte, ist weggezogen, und der Geist sieht sich, wie er ist; dies erweckt aber Freude und Trost in den Einen, Reue bis zur Verzweiflung in den Andern. Die Höllenstrafen sind keine materiellen im irdischen Sinne, aber sie treffen eben deswegen in's Innerste des Menschen." Auch die mythologischen, theologischen und poetischen Ausmalungen des zukünftigen Lebens stimmen, sofern man sich nach Beseitigung der bildlichen oder symbolischen Einkleidung an den eigentlichen Kern und Inhalt hält, im Wesentlichen mit der hier entwickelten Ansicht überein, und sie entspricht also in allen Beziehungen dem innersten Grunde jener Bedürfnisse, um derentwillen wir überhaupt eine Unsterblichkeit der Seele fordern und vernünftiger Weise fordern dürfen.

Im engsten Zusammenhange mit der Frage über eine Fortexistenz des Menschen nach dem Tode, sofern dieselbe als Lohn oder Strafe für unser diesseitiges Leben gedacht wird, steht die Frage von der menschlichen Verantwortlichkeit, welche nicht bloß eine wissenschaftliche oder gemüthliche, sondern in noch weit höherem Grade eine praktische Bedeutung hat, weil, wenn diese Frage verneint werden

müßte, damit unser ganzes sociales, politisches und religiöses Leben in seinem tiefsten Grunde und Alles zusammenhaltenden Bande, d. i. in den ethischen Mächten des Rechts, der Sitte und des Gewissens erschüttert oder zu einer absoluten Lüge herabgesetzt werden würde. Wir haben also noch zu erwägen, wie sich diese Frage vom Standpunkt der hier niedergelegten Anschauung erledigt, können uns aber hiebei ganz kurz fassen, weil ihre Beantwortung eigentlich schon in dem liegt, was wir über die menschliche Freiheit gesagt haben; denn es leuchtet ohne Weiteres ein, daß der Mensch, wenn er frei ist, auch verantwortlich sein muß, jedoch selbstverständlich nur in so weit, als er frei ist. In demselben Maaß also, in welchem wir auf Grund unseres Gottesbegriffs dem Menschen Freiheit und Selbstbestimmung zusprechen mußten, müssen wir ihn auch für sein Thun und Lassen verantwortlich erklären. Vergegenwärtigen wir uns also noch einmal, inwiefern der Mensch frei und unfrei ist, so gewinnen wir damit unmittelbar auch die Antwort über die Verantwortlichkeitsfrage.

Der Mensch ist frei, sofern er ein Bruchtheil des göttlichen Wesens, des allumfassenden Seins ist; er ist aber unfrei, sofern er alles das, was außer ihm existirt, nicht ist. In dem Conflict und Wechselverkehr seines freien Ich mit seinem unfreien Nicht-Ich besteht sein Leben. Was er als Ich will, will er stets im Einklange mit Gott. Hierin kann sich sein Ich niemals unfrei fühlen, weil ja sein Ich eben das Göttliche in ihm ist. Nur was er als Nicht-Ich, d. h. vermöge der seinem Wesen eigentlich fremdartigen, aber mit ihm zeitweise in nächste Verbindung getretenen Elemente will, oder was Andere in gleicher Weise außer ihm wollen, versetzt ihn in den Zustand der Unfreiheit. Fragt man, wie ein Einzelwesen überhaupt dazu kommen könne, etwas zu wollen, so lautet unsere Antwort, weil es als Bruchtheil der Bewegung selbst Bewegung ist, und Wollen nichts Anderes, als das erste Moment einer Selbstbewegung ist. Fragt man, wie ein Einzelwesen etwas Anderes wollen könne, als den Gränzen seines Wesens angemessen ist, so lautet die Antwort: weil es ein Bruchtheil des Ganzen ist. Bruchtheilsein heißt der Ergänzung bedürftig sein; der Ergänzung bedürftig sein, heißt nach Ergänzung streben, heißt auch etwas Anderes sein wollen,

als man selbst ist, heißt selbst das Ganze sein wollen. Dieser Trieb wohnt nothwendig jedem Einzelwesen inne, und hievon ist die nothwendige Folge, daß sich die verschiedenen Einzelwesen freundlich mit einander verbinden oder feindlich einander bekämpfen. Innerhalb dieses Wechselverkehrs kann jedes das vom Ganzen ihm verliehene Maaß an Kraft nach seinem eigenen Ermessen geltend machen, aber es ist auch für Alles, was es innerhalb dieser Gränzen thut, dem Anderen und namentlich dem Ganzen verantwortlich, d. h. je nachdem es sich zum Anderen und zum Ganzen verhält, wird sich das Andere und das Ganze ihm gegenüber verhalten. Dies dem Einzelnen mehr oder minder klar innewohnende Bewußtsein ist dasjenige, was wir beim Menschen Gewissen nennen, und was ihn für diejenigen Handlungen, durch welche er das Freiheitsmaaß irgend eines Andern und hiedurch indirect auch die Freiheit des Ganzen — d. i. die Integrität des in seinen Gliedern sich mit verletzt fühlenden Gemeinwesens — unverhältnißmäßig beeinträchtigt, als zurechnungsfähig und verantwortlich erscheinen läßt. Sofern er gegen dieses Bewußtsein handelt, verfällt er zunächst und vorzugsweise seinem eignen Gericht, den sich mit unabwendbarer Gewalt an seine Fersen heftenden Erinnyen der Reue und des Schuldbewußtseins. Sofern er im Gebrauch seiner eignen Freiheit irgend eins derjenigen Freiheitsrechte verletzt, welche die menschliche Gesellschaft selbst ihren Gliedern durch staatliche oder kirchliche Institute gewährleistet hat, wird er außerdem von den irdischen Gerichten zur Verantwortung gezogen. Sofern er zwar diese respectirt, gleichwohl aber die innersten und heiligsten, durch Sitte und Gewissen sanctionirten Rechte irgend eines von Gott geschaffenen Einzelwesens antastet, fällt er dem über ihm und allen Geschöpfen waltenden, diesseit oder jenseit sich manifestirenden Gottesgericht anheim, worunter man sich nichts Anderes, als die vollkommene Durchführung des Causalitätsgesetzes, die unaufhörliche Verwirklichung der Idee, daß die Wirkung stets und nothwendig den Ursachen entsprechen müsse, vorzustellen hat. Im menschlichen Bewußtsein existiren für den unendlichen Proceß, in welchem sich dieser Causalzusammenhang bethätigt, zwei verschiedene Auffassungen, indem die scheinbare Unterbrechung der das Leben beherrschenden Gesetzmäßigkeit durch Acte der Freiheit (also das Auftauchen und Sichgeltend-

machen des Einzelnen im Allgemeinen) als „Weltentwicklung“, dagegen die Wiedereinordnung der Freiheitsacte in den Gang der Gesetzmäßigkeit (also die Zurückführung des Einzelnen auf das Allgemeine) als „Walten Gottes“ betrachtet wird. In der That aber besteht dieser Unterschied nicht, vielmehr ist, wie früher nachgewiesen, jeder Act der Weltentwicklung zugleich ein Act des göttlichen Waltens, oder, wie der Dichter sagt, die Weltgeschichte zugleich das Weltgericht.

Alles dies folgt mit Nothwendigkeit aus dem von uns aufgestellten Gottesbegriff; ganz auf denselben Anschauungen beruht aber auch der wesentliche Gehalt der religiösen und namentlich der christlichen Vorstellungen über diese Fragen, wie dieselben z. B. in den Aussprüchen: „Was der Mensch säe, das werde er erndten“ und „Gott werde Jeglichem vergelten nach seinen Werken“, sowie in der Glaubenslehre von Christi Weltrichteramt ꝛc. enthalten sind. — Und wie in dieser Beziehung, so findet überhaupt zwischen den ethischen Principien, wie sie sich aus der vorliegenden Gott- und Weltanschauung ergeben, und denen, welche den Kern der christlichen Moral bilden, die befriedigendste Uebereinstimmung Statt: denn das höchste Sittengesetz kann unserem System gemäß nur in der Forderung bestehen: „unermüdlich der eignen Kraft und ihrem Verhältniß zum Ganzen gemäß nach dem Vollkommenen zu streben;“ und dasselbe fordert Christus, wenn er alle Einzelgebote in das Hauptgebot zusammenfaßt: „Du sollst Gott lieben über Alles und Deinen Nächsten wie Dich selbst!“ und seinen Jüngern sagt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ — Daß diese Uebereinstimmung auch auf dem Gebiet der ethischen Einzelfragen besteht, bedarf hier um so weniger einer näheren Ausführung, als über die makellose Reinheit und Erhabenheit der christlichen Sittenlehre eigentlich niemals zwischen Religion und Wissenschaft ein Streit geherrscht hat. Ist doch jüngst erst wieder von Frohschammer betont, daß in Jesu Leben und Lehre das wahre Wesen der Religion seinen reinsten, mustergültigen Ausdruck gefunden habe.

Ueberhaupt dürfen wir diese Erörterungen hier schließen. Denn was etwa noch von Fragen dogmatischen Charakters in Betracht zu ziehen wäre, ist theils von der Art, daß sich die Antwort darauf ohne

Schwierigkeit von selbst ergiebt, theils von so wenig ins Leben eingreifender Bedeutung, daß darüber nicht leicht ernstliche Conflicte entbrennen werden. Wenn ja zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Anschauungsweise noch anderweitige Differenzen bestehen, so sind dieselben nur formeller Art d. h. sie haben darin ihren Grund, daß eine und dieselbe Wahrheit von der Wissenschaft in rein verstandesgemäßer und prosaischer, von der Religion dagegen in gemüthanregender und poetischer Weise ausgedrückt wird. Daß für die eine, wie für die andere Anschauung kein Grund existirt, wegen solcher Differenzen sich gegenseitig als unversöhnliche Feinde zu betrachten, haben wir bereits im vierten Abschnitt ausgesprochen. Wie traurig und öde würde es in der Welt aussehen, wenn die Wahrheit niemals eine andere, als eine streng wissenschaftliche Einkleidung erhalten hätte! Und welch ein sinn- und gedankenloses Durcheinander würde die Gesammtmasse der religiösen Vorstellungen bilden, wenn sie nie vom Licht der Wissenschaft durchleuchtet wären! So sehr die Wissenschaft Recht hat, zu behaupten, daß die wissenschaftliche Form der exacteste Ausdruck der Wahrheit ist und daß keine Vorstellung als Wahrheit bestehen kann, die sich nicht auch in dieser Form als solche bewährt, so einseitig und befangen würde sie urtheilen, wenn sie sich einbildete, allein in dieser Form die Wahrheit in der Welt zur Geltung bringen zu können. Und mit wie gutem Grunde auch immer die Religion für sich geltend machen kann, daß die Wahrheit gerade der dem unmittelbaren Schauen und Glauben entsprechenden Form ihre ersten Siege und ihre weiteste Verbreitung verdankt, so würde sie irren, wenn sie neben dem Effect der Form die Bedeutung des Inhalts, neben dem bestehenden Glanz der Schaale das schlichte Wesen des Kerns verkennen, oder gar den wechselnden Schein als solchen für das bleibende Sein genommen wissen wollte. Die wahre Wissenschaft und die ächte Religion können sich beide einer solchen Geistesbefangenheit und Engherzigkeit nicht schuldig machen, vielmehr muß die eine wie die andere erkennen, daß sie, was die Darstellung und Einkleidung der Wahrheit betrifft, nicht miteinander streiten und hadern, sondern sich gegenseitig unterstützen und ergänzen müssen. Demgemäß ist auch der Autor der vorliegenden Gott- und Weltanschauung sich be-

wußt, daß dieselbe in der hier gebotenen Form nicht unmittelbar dem religiösen Gefühl zu genügen vermag, sondern zu diesem Behuf einer Transformation für die Bedürfnisse des Gemüths und der Anschauung bedarf; aber er hegt zugleich die Ueberzeugung, daß sie nichts enthält, was einer solchen Umbildung widerstrebte, ja daß die in ihr niedergelegten Ideen ihrem Gehalt nach durchaus solche sind, die bereits in den als göttliche Offenbarungen betrachteten Documenten der positiven Religionen auch ihren Herz und Gemüth befriedigenden Ausdruck gefunden haben. Man lese z. B. die poetischen Ergüsse in den Psalmen, die Reden und Parabeln Christi und die Sendschreiben der Apostel in den heiligen Urkunden des Christenthums, man lese die Veden und Epen der Inder, die Weisheitssprüche der alten Perser, die orphischen und homerischen Hymnen der Griechen, die religiösen Lieder der Araber, kurz die heiligen Bücher und die den höchsten Fragen geweihten Dichtungen aller Zeiten und Völker, oder man nehme eine Charakteristik und Auswahl derartiger Glaubenszeugnisse zur Hand, wie sie z. B. in trefflicher Zusammenstellung „Die Kunst im Zusammenhang der Culturgeschichte" von Carriere und desselben Autors „Erbauungsbuch für Denkende" bietet — und man wird im Kern und Wesen gerade derjenigen Gedanken und Vorstellungen, welche sich hier als die überall wiederkehrenden, dem Geist und Gemüth mit unwiderstehlicher Gewalt sich aufdrängenden religiösen Anschauungen erweisen, dieselben Ideen wiederfinden, welche auch den wesentlichen Gehalt der in dieser Schrift gebotenen Gott- und Weltanschauung bilden. Je mehr sich aber diese Anschauung als eine solche kennzeichnet, die von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus gewonnen ist, um so gewisser erhellt hieraus, daß für das Aechte und Wesentliche in der Religion von der Wissenschaft nichts zu befürchten steht und daß mithin weder für die Staaten noch für die Individuen irgend ein Grund existirt, in dem jetzt zwischen der Wissenschaft und der römischen Kirche entbrannten Kampfe aus Besorgniß für die religiösen Wahrheiten auf die Seite Roms zu treten.

VIII.

Staat und Kirche.

Die vorstehenden Betrachtungen haben zu dem Ergebniß geführt, daß es zwar für das menschliche Bewußtsein zwei verschiedene Gott- und Weltanschauungen giebt, eine religiöse, die unmittelbar im gläubigen Gefühl wurzelt, und eine wissenschaftliche, welche sich aus der kritischen Erkenntnißthätigkeit entwickelt, daß aber trotz des schroffen Gegensatzes, der unter Umständen zwischen beiden besteht, und trotz der heftigen Conflicte, welche sie miteinander durchzukämpfen haben, der Unterschied zwischen denselben nicht ein grundwesentlicher, sondern nur ein formeller ist, indem der innerste Kern und Gehalt dessen, worin das religiöse Gefühl — unter was für seltsamen Verhüllungen auch immer — den Inbegriff des Wahren, Beseligenden und Heilbringenden erblickt, schließlich auf dasselbe hinausläuft, worin auch die wissenschaftliche Erkenntniß das Höchste und Vollkommenste erkennen muß.

Von ungleich feindseligerem und unversöhnlicherem Charakter ist der zwischen Staat und Kirche bestehende Gegensatz: denn hier stehen sich nicht bloß zwei principiell verschiedene Anschauungen, sondern auch zwei thätlich einander widerstreitende Bestrebungen, zwei um die Superiorität kämpfende Lebensmächte gegenüber; der Kampf zwischen ihnen kann und wird also nicht eher aufhören, als bis eine die andere vollständig überwunden und sich untergeordnet hat. Ein Compromiß, dem ähnlich, wie er zwischen Religion und Wissenschaft geschlossen werden kann, ist zwischen ihnen nicht möglich,

oder kann wenigstens immer nur die Bedeutung eines Waffenstillstandes oder eines faulen, von beiden Seiten unehrlich gemeinten Friedens haben.

Zaghafte, unentschiedene Naturen, die einem derartigen Entscheidungskampfe ausweichen möchten, werden hiegegen einwenden, es hätten ja viele Jahrhunderte hindurch Staat und Kirche als zwei gleich souveräne Mächte neben einander bestanden, also müsse doch, wenn auch nicht ein Ausgleich ihrer beiderseitigen Principien, doch die Herstellung eines friedlichen modus vivendi zwischen ihnen möglich sein, und dies sei jedenfalls einer Weiterspinnung oder gar Verschärfung des gegenwärtigen Zwiespalts vorzuziehen. Dies beruht aber auf einer höchst kurzsichtigen und oberflächlichen Auffassung sowohl der historischen Entwicklung, wie der dermaligen Sachlage. Allerdings haben Staat und Kirche mit gleichen Ansprüchen auf die oberste Souveränetät Jahrhunderte lang neben einander gelebt. Aber wie? — Das Zusammenleben von Hund und Katze kann in Vergleich mit dem ihrigen ein friedliches genannt werden. Scheinbare Eintracht herrschte zwischen ihnen immer nur so lange, als der Staat entweder sich zum unterthänigen Knecht der Kirche hergab, oder ihr in so energischer Weise die Zähne wies, daß sie es vorzog, bis zu einem geeigneteren Momente ihre Krallen in ihren Sammetpfötchen zu verstecken. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß der weitaus größte Theil des Jammers und Elends, welches die Völker in diesen Jahrhunderten zu ertragen gehabt haben, aus dem von vornherein unnatürlichen und heillosen Mißverhältniß zwischen Staat und Kirche hervorgegangen ist. Es heißt also die verderblichste Quelle des Unheils in Fluß erhalten wollen, wenn man für die Fortexistenz eines solchen Mißverhältnisses wirken zu müssen glaubt. Gerade jetzt aber, wo die Kirche selbst den Fortbestand des bisherigen Scheinfriedens zwischen ihr und den weltlichen Mächten als unmöglich erkannt und demzufolge selbst dem Staate den Fehdehandschuh zu einem Kampf um die Oberherrschaft hingeworfen hat, würde eine Politik, die bloß um des lieben Friedens willen den neuesten kirchlichen Tendenzen sich fügsam erweisen wollte, geradezu nichts Anderes für den Staat bedeuten, als eine Unterzeichnung seines eigenen Todesurtheils. Ein Staat aber, der sich

dem Kampf um seine Existenz auf ebenso ehr- wie gewissenlose Weise zu entziehen suchte, würde sich damit zugleich einer unverantwortlichen Preisgebung aller der erhabenen Lebensziele schuldig machen, die sich schlechterdings nur unter seinem Schutz, niemals aber unter dem Druck der ihnen im Princip feindseligen Kirche erreichen lassen. Ein Friedensschluß mit der Kirche auf Grund der von ihr jetzt gestellten Forderungen und Bedingungen würde mithin nicht nur eine vollständige Vernichtung der staatlichen Macht und Würde, sondern auch eine gewaltsame Unterdrückung aller Freiheit und Bildung, aller Cultur und Civilisation zur Folge haben.

Diejenigen freilich, welche die Staaten zu solchem selbstmörderischen Schritte verführen möchten, suchen ihnen die Tendenzen, welche die römische Kirche in den jüngsten Jahren verfolgt und mit dem Concilsbeschluß vom 18. Juli 1870 vorläufig zum Abschluß gebracht hat, in möglichst harmlosem, ja verlockendem Lichte darzustellen. Die Unfehlbarkeit des Papstes sei ja schon längst von allen gläubigen Katholiken geglaubt worden; die Erhebung derselben zum Dogma sei ja also nichts weiter als ein formeller Act, durch welchen an dem wirklichen Sachverhalt gar nichts geändert werde. Auch beschränke sich ja dieselbe lediglich auf das Gebiet des Glaubens und der Sitten; die Kreise des Staatslebens würden also durch sie in keiner Weise gefährdet. Im Gegentheil, die Concentration und Stärkung der kirchlichen Macht könne den Staaten nur heilsam sein; denn je mächtiger die Kirche in ihrer Sphäre sei, um so mehr sei sie im Stande, das Volk der Staatsgewalt gegenüber in Gehorsam und Unterthänigkeit zu erhalten. Hätten doch stets die Staaten den subversiven, revolutionären Elementen gegenüber an der Kirche die treueste und mächtigste Bundesgenossin gehabt und seien doch dieselben eben jetzt den Bestrebungen der Socialdemokratie und der Internationale entgegen ganz besonders einer solchen Hülfe bedürftig. Die Kirche mit ihrer vollen, ungeschwächten Macht zur Freundin zu haben, müsse sich daher jeder Staat nicht bloß um des ewigen Heils, sondern auch um seiner eigenen Existenz willen zur Pflicht machen.

Alle diese und ähnliche Redensarten sind jedoch nichts als Sophismen und Sprenkel für die Drosseln. Geradezu Lüge ist die

Behauptung, daß die Unfehlbarkeit des Papstes schon früher allgemein geglaubt sei. Dies beweisen u. A. die ausdrücklichen Erklärungen unanfechtbarer Autoritäten, z. B. der bekannte Ausspruch des heiligen Bonifacius: „Papa a nemine judicandus nisi a fide devius"; ferner die feierlichen Versicherungen der irischen Bischöfe der großbritannischen Regierung gegenüber, die darauf bezüglichen Paragraphen kirchlich anerkannter Katechismen und vor Allem die Thatsache, daß die Curie selbst es für nöthig erachtet hat, diese bisher nur theilweise geglaubte und unverbindliche Lehre zu einem allgemein gültigen und verpflichtenden Glaubensartikel zu erheben und daß sich gegen dieses Vorhaben von dem Augenblick an, wo es bekannt wurde, in allen katholischen Ländern eine weit verbreitete und energische Opposition erhob, an der sich selbst eine große Anzahl gerade der bedeutendsten und einflußreichsten Bischöfe betheiligte und welche noch auf dem Concil selbst in dem Non placet von 88, die Mehrheit der katholischen Christenheit repräsentirenden Concilsmitgliedern ihren unableugbaren Ausdruck fand.

Ebenso lügenhaft ist auch die Behauptung, daß in und mit der förmlichen Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit nur ein Act von unwesentlicher, rein formeller Bedeutung vollzogen sei. Vor dem Concilsbeschluß des 18. Juli stand es, wie bereits vom baierschen Cultusminister ausgesprochen, jedem katholischen Staatsbürger frei, einen den Staatsgesetzen zuwiderlaufenden Ausspruch des Papstes unberücksichtigt zu lassen, ohne dadurch mit seinem religiösen Gewissen in Collision zu gerathen. Jetzt aber befindet sich ein solcher in einer wesentlich anderen Lage. Entweder muß er, um seinen Staatspflichten genügen zu können, gegen sein religiöses Gewissen handeln, oder er muß, um dieses zu befriedigen, seine dem Staat geschworenen Eide brechen. Jedenfalls ist also der Staat in Folge des neuen Dogma's weit leichter als früher der Gefahr ausgesetzt, daß sich ein Theil seiner Staatsbürger in einer derartig kritischen Lage von ihm ab- und einer ihm feindlichen Macht zuwendet. Diese Gefahr ist aber für ihn um so größer, als in Folge desselben Dogma's auch sämmtliche Bischöfe und der gesammte Clerus zu völlig willenlosen Werkzeugen der römischen Curie herabgesetzt und auf Grund der kirchlichen Disciplin gezwungen sind, selbst gegen ihre innere Ueber-

zeugung und in Widerspruch mit ihren politischen und nationalen Verpflichtungen das ihrem Einfluß unterliegende Volk mit alle ihnen zu Gebot stehenden Mitteln dem Willen Roms gemäß zu bearbeiten.

Durch die Floskel, daß sich ja die Unfehlbarkeit des Papstes nur auf das Gebiet des Glaubens und der Sitten beziehen solle, wird hieran nichts geändert; denn es ist schlechterdings unmöglich, dieses Gebiet vom politischen Gebiet scharf abzugränzen, ja es giebt absolut nichts, was sich nicht als eine Sache des Glaubens und der Sitten betrachten ließe, ja, streng genommen, als solche betrachtet werden müßte. In dem Augenblicke, wo der Staat dieses Gebiet der Kirche überlassen wollte, würde er zugestehen, daß er selbst ein Institut ohne jede sittliche Selbstbestimmung, ohne jede höhere Intention, ohne alle Gesinnung und Ueberzeugungstreue, kurz ein schlechthin todter Mechanismus ohne irgend ein selbständiges Lebensprincip sei. Damit würde er sich selbst zu einem an sich seelenlosen Puppenspiel in den Händen der Curie erniedrigen und diesem Schicksal um so sicherer verfallen, als Rom für sich auch das Recht in Anspruch nimmt, in jedem besonderen Fall selbst darüber zu entscheiden, ob etwas dem Gebiet des Glaubens angehört oder nicht; wenigstens sich schlechterdings nicht dazu herbeiläßt, durch eine klarere und bestimmtere Definition der kirchlichen und staatlichen Machtsphäre das nur allzu berechtigte Mißtrauen des Staates in die curialen Hintergedanken zu beschwichtigen. Alle Versicherungen, durch welche man bisher die Staaten zu beruhigen versucht hat, sind ohne jede obligatorische Bedeutung; nichts als zweideutige Erklärungen Antonelli's die in jedem Augenblick zurückgenommen werden können, oder Auslegungen mundtodter Bischöfe, die sattsam bewiesen haben, wie viel auf ihre Erkenntniß und Deutung der Endabsichten Roms zu geben ist. Die plumperen und eingeweihteren Organe der ultramontanen Presse, wie die „Civiltà cattolica", die „Genfer Correspondenz" rc. haben nur allzu deutlich verrathen, worauf die eigentlichen Pläne des Vaticans gerichtet sind, und die Reden und Handlungen Sr. Heiligkeit selbst dienen denselben zu unanzweifelbarer Bestätigung.

In einer Beziehung mögen allerdings die staatsfreundlichen Versicherungen der klerikalen Partei nicht ganz unehrlich gemeint

sein. Ließe sich wirklich ein Staat mit ausreichender Macht dazu bestimmen, der Kirche zur Durchführung ihrer Intentionen seinen weltlichen Arm zu leihen, setzte z. B. das deutsche Reich sein Gut und Blut daran, Pius IX. wieder in seine weltliche Macht einzusetzen und alle widerstrebenden Elemente mit Gewalt zur Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu zwingen, so dürfte sicherlich dieser Staat für die nächste Zeit auf eine ähnliche Freundschaft der römischen Kirche rechnen können, wie sie in gewissen Zeiten Spanien, Neapel, Oesterreich ꝛc. genossen haben. Man braucht sich aber nur des Schicksals zu erinnern, dem diese Staaten, in Folge ihres herzlichen Einverständnisses mit Rom, verfallen sind, um zu erkennen, wie sehr ein Staat Ursache hat zu wünschen, daß ihn Gott vor solcher Freundschaft bewahren möge. Und worauf würden denn etwa die Freundschaftsdienste, welche das deutsche Reich von Rom zu gewärtigen hätte, hinauslaufen? Doch sicherlich auf nichts Anderes, als auf eine mit allen Mitteln des Jesuitismus bewerkstelligte Unterstützung der in ihm vorhandenen reactionären Elemente, auf eine möglichst baldige Wiederbeseitigung der sauer erkämpften Volksrechte, auf eine Wiederunterdrückung jedweder Gewissens- und Gedankenfreiheit, auf eine gründliche Ausrottung aller mit dem Geistesdespotismus unverträglichen Cultur und Bildung, auf eine Wiederausbeutung des allgemeinen Nationalwohlstandes zur Mästung der geistlichen Würden- und ihrer politischen Schleppträger, kurz auf eine möglichst vollständige Wiederherstellung einstmaliger Zerrissenheit und Ohnmacht, Rechtslosigkeit und Knechtschaft, Dummheit und Armseligkeit! Dessen ist man sich in allen nicht ganz verfinsterten oder verbissenen Sphären der deutschen Nation völlig klar bewußt und darum werden sich jedenfalls diese Elemente den klerikalen Bestrebungen mit allem Aufgebot ihrer Kraft widersetzen. Diese Einsicht ist aber nicht nur im Volk, sondern auch in den gouvernementalen Kreisen verbreitet. Darum sind Regierungen und Volk gleich sehr in der Lage, dem Sirenengesang der klerikalen Freundschaftsversicherungen gegenüber möglichst fest die Ohren zu verstopfen. Sollten aber auch einzelne Machthaber oder Minister ein geheimes Gelüst verspüren, sich auf eine so problematische Bundesgenossenschaft einzulassen, sie würden es gar nicht wagen dürfen, diesem Gelüst

gemäß zu handeln: denn sie würden damit sofort eine so umfangreiche und gewaltige Opposition aller mit ihrer Existenz innigst verwachsenen Staatselemente gegen sich heraufbeschwören, daß sie, weit entfernt, sich auf diese Weise den Frieden zu erhalten oder die Herrschaft zu sichern, im Gegentheil in einen ungleich heftigeren und gefahrvolleren Kampf verwickelt werden würden.

Alles dies macht es dem deutschen Reich unmöglich, sich durch die Freundschaftsversicherungen der römischen Hierarchie zu irgend einer Nachgiebigkeit gegen die jüngsten Machinationen und Agitationen derselben bestimmen zu lassen. Ein derartiges Entgegenkommen würde eine um so größere Schwäche und Kurzsichtigkeit sein, als es keinem Zweifel unterliegt, daß Rom in demselben Augenblicke, wo es mit Hülfe des deutschen Reichs seine Absichten erreicht hätte, seine herrschsüchtigen Pläne gegen eben dieses Reich selbst richten, d. h. nicht eher ruhen würde, als bis es in demselben alle ketzerischen und ihm sonstwie unliebsamen Elemente vollständig unterdrückt und die weltliche Macht desselben entweder unbedingt seiner geistigen Herrschaft unterworfen oder auf den Standpunkt politischer Ohnmacht zurückgeschleudert hätte. Wie völlig unzuverlässig eine Bundesgenossenschaft mit Rom ist, erhellt daraus, daß es sich zu keiner Zeit gescheut hat, sich, wenn es augenblicklich seinen Plänen entsprach, selbst mit seinen ausgesprochensten Gegnern zu verbinden, aber im geeigneten Moment auch ebenso rücksichtslos von ihnen sich loszusagen. Hat es doch auch in jüngster Zeit, um aus seiner gegenwärtigen Klemme herauszukommen, in jähem Wechsel mit dem Sultan und dem Czaaren, mit Frankreich und Deutschland, mit Napoleon und den Legitimisten, mit der Reaction und dem Radicalismus geliebäugelt, ja geheim und offen selbst mit dem Communismus und Internationalismus fraternisirt — unverkennbar in der Absicht, dem deutschen Reich und seinen ihm unwillfährigen Regierungen sobald als möglich eine Grube zu graben.

Staatsruderer, die alles Heil im Laviren suchen, pflegen für sich geltend zu machen, der Staat müsse sich in seinen Maaßnahmen der kirchlichen Bewegung gegenüber durchaus über die Parteien stellen und sich streng auf dem Rechtsboden bewegen, d. h. nichts thun, was nicht den über die Beziehungen zwischen Kirche und

Staat bestehenden Gesetzen entspreche. Das klingt sehr schön, ist aber gleichwohl unbrauchbar; denn es beruht auf Grundsätzen, die sich nur klar geordneten Verhältnissen gegenüber, nicht aber in einem so verwickelten Conflict, wie der gegenwärtige ist, innehalten lassen. Auch liegt dieser Ansicht die falsche oder mindestens höchst einseitige Voraussetzung zu Grunde, als ob die der römischen Kirche gegenüberstehende Partei nur aus den das Unfehlbarkeitsdogma verwerfenden Altkatholiken bestände und es sich lediglich um eine möglichst unparteiische Schlichtung des im Schooß der Kirche selbst ausgebrochenen Streites handelte, während doch die aggressiven Tendenzen und Handlungen der Kirche weit mehr gegen den Staat in seiner Totalität, als gegen einzelne Mitglieder desselben gerichtet sind, also in Wahrheit der Staat selbst eine der beiden in Kampf begriffenen Parteien ist. Wie also kann der Staat unter solchen Umständen daran denken, sich selbst über die Parteien stellen zu wollen? Und wie kann er es für möglich halten, sich streng in den Gränzen des bestehenden Rechts zu bewegen, wenn die Kirche selbst dieses Recht nur in soweit anerkennt, als es ihren Interessen günstig ist, dagegen es verwirft und als nicht daseiend behandelt, sofern es mit ihren hierarchischen Tendenzen in Widerspruch steht? — Thatsächlich befindet er sich ja mit der Kirche schon mitten im Kampfe. Er ist dazu von ihr nicht bloß herausgefordert, sondern bereits wirklich angegriffen, in wesentlichen Interessen seiner selbst, wie seiner Staatsbürger verletzt, in seinen Rechten und Gesetzen öffentlich verhöhnt und noch weit mehr in dem, was die Grundlage seiner Selbstständigkeit, seiner Souveränetät, seiner ganzen Existenz bildet, ernstlich bedroht und gefährdet. Kann er nach einer so offenkundigen Aufhebung des Rechts- und Friedenszustandes, nach so unzweideutigen Feindseligkeiten und Gewaltthätigkeiten seitens des Gegners irgendwie hoffen, sich mit diesem auf der Grundlage von Rechtsverhältnissen verständigen zu können, auf deren Vernichtung und Zertrümmerung es dieser gerade abgesehen hat? Oder kann er gar erwarten, daß die Kirche, ohne durch Zwangsmittel dazu genöthigt zu werden, jemals sich dazu verstehen werde, in dem Staat einen höheren, ihr übergeordneten Richter anzuerkennen? — Ein Staat, der sich der Einbildung hingäbe, dem offenen Rechtsbruch der Kirche gegenüber

mit den gesetzlich bestehenden Rechtsmitteln auskommen oder gar durch Nachgiebigkeit eine wirkliche Versöhnung mit ihr erzielen zu können, würde diese Kurzsichtigkeit bald nur allzu schwer zu bereuen haben.

Daß wirklich die Kirche schon seit Jahren entschieden staatsfeindliche und staatsgefährliche Tendenzen verfolgt, daß sie es namentlich in und mit der Definition und Proclamation der päpstlichen Unfehlbarkeit und den diesem Act sich unmittelbar anschließenden Handlungen auf eine gänzliche Unterwerfung der Staatsgewalt unter ihre Botmäßigkeit abgesehen, ja das bisher zwischen Staat und Kirche gültig gewesene Rechtsverhältniß bereits eigenmächtig gebrochen und gewaltsam erschüttert hat, ist bereits so vielfach nachgewiesen und erhellt so unmittelbar aus den Thatsachen, daß wir hier nur auf einige der Acte, die dies am unzweideutigsten erkennen lassen, hinzuweisen brauchen.

Vor Allem gehört hierher der Erlaß der Encyclica und des Syllabus vom 18. Dec. 1864 mit seinen achtzig Verdammungsurtheilen, durch welche nicht nur über sämmtliche Principien und Grundbedingungen des modernen Staats- und Culturlebens, sondern auch über eine lange Reihe positiv bestehender und für den Bestand einer gesetzlich geordneten Gesellschaft schlechthin unentbehrlicher Einzelrechte der Staaten der Bannfluch ausgesprochen wird. Man lese insbesondere die Paragraphen 15 bis 18, 19 bis 37, 39 bis 55, und man wird über die Endabsichten der Kirche nicht in Zweifel sein können. Bestünde aber auch der ganze Syllabus nur aus dem § 23, welcher jenen Fluch auf Jeden schleudert, welcher meint, die „römischen Päpste und die allgemeinen Concilien hätten jemals die Gränzen ihrer Gewalt überschritten, Rechte der Fürsten usurpirt und auch in Festsetzung der Glaubens- und Sittenlehren geirrt", also ausdrücklich die unbedingte Anerkennung alles dessen fordert, was auch immer die Päpste in politischer, dogmatischer und moralischer Beziehung beschlossen und gethan haben, so würde dieser Paragraph ganz allein genügen, zu beweisen, daß die römische Kirche nichts Geringeres für sich beansprucht, als die volle, unbeschränkte Freiheit und Machtvollkommenheit, dem Staate und den Völkern dagegen zumuthet, sich ihr nicht bloß in jedem Betracht unterzuordnen,

sondern sich von ihr auch Alles und Jedes mit demüthigster Unterwerfung unter ihre göttliche Autorität gefallen zu lassen. Schon damals also wollte es Pius IX. als eine unantastbare Wahrheit und Rechtsmaxime anerkannt wissen, daß die Kirche völlig unverantwortlich über dem Staat stehe und der Staat nur dazu da sei, sich ihr fügsam und dienstbar zu erweisen; und in der „Encyelica" hat er dies selbst klar ausgesprochen, wenn er darin sämmtliche kirchliche Würdenträger ermahnt: „Unterlasset auch nicht zu lehren, daß die königliche Macht nicht allein, um die Herrschaft der Welt zu führen, sondern vorzüglich, um die Kirche zu schützen, übertragen sei, und daß nichts vortheilhafter und glorreicher für die Beherrscher der Staaten und die Könige ist, als, wie Unser sehr weiser und muthiger Vorgänger, der heilige Felix, an den Kaiser Zeno schrieb, die katholische Kirche nach ihrem Gesetze leben zu lassen und Niemand irgend' einen Angriff gegen ihre Freiheit zu gestatten. .... Denn sicher ist es vortheilhafter für die Herrscher, wenn es sich um die Sache Gottes handelt, nach dessen Anordnung ihren königlichen Willen den Priestern Jesu Christi unterzuordnen, nicht vorzuziehen."

Daß es bei Verkündigung dieser Grundsätze nicht bloß auf die Wiederauffrischung einer müßigen Theorie oder auf eine Uebung im Curialstyl abgesehen war, zeigte sich bald genug in der feindseligen Haltung, welche sich seitdem in den höheren und niederen Kreisen des kath. Clerus, in der ultramontanen Presse, in den katholischen Casino's rc. dem Staat und Liberalismus gegenüber bemerklich machte, sowie in dem Eifer, mit dem man bemüht war, in Staaten, wo dies erreichbar schien, die klerikale Partei selbst ans Ruder zu bringen. Am evidentesten enthüllten sich hiebei die staatsfeindlichen Tendenzen und Anmaßungen der Kirche in der päpstlichen Allocution vom 22. Juni 1868, in welcher Pius IX. sich nicht entblödete, die österreichische Verfassung und die auf Grund derselben über die Ehe, die Schulen und die Religionsgesellschaften erlassenen Gesetze, obschon dieselben auf völlig legalem Wege zu Stande gekommen waren, als „äußerst verwerfbar, verdammbar und abscheulich" zu bezeichnen, dieselben mit allen ihren Folgen für nichtig und kraftlos zu erklären, ja durch seine Organe verkündigen zu lassen, daß jeder von den

österreichischen Beamten auf diese Verfassung geleistete Eid von vornherein als unerlaubt und als die Gewissen nicht bindend anzusehen sei. — Nicht minder klar traten die auf Unterjochung der Staatsgewalt gerichteten Absichten des Ultramontanismus in Bayern zu Tage, theils in den Wühlereien gegen das Schulgesetz, theils in dem Gebahren gegen das Ministerium Hohenlohe, theils in den fanatischen Anstrengungen, welche man machte, das zwischen Nord- und Süddeutschland geknüpfte Band wieder zu zersprengen, ja in dem Augenblicke, wo es sich für Deutschland um ein Aufgebot all seiner Kräfte gegen den frivolen Angriff des alten Reichsfeindes handelte, Bayern zum treulosen Abfall vom gemeinsamen Vaterlande zu bestimmen und so die deutsche Nation der Gefahr einer neuen Zersplitterung und schmachvollen Demüthigung auszusetzen. Daß es bei allen diesen Agitationen immer nur auf eine Demüthigung des bayerischen Löwen unter den römischen Pantoffel abgesehen war, hat am unzweideutigsten der Bischof von Regensburg verrathen, als er erklärte, daß er, falls sich die weltliche Macht der geistlichen nicht fügen wolle, der Erste sein werde, der sich gedrungen fühle, die Throne der Fürsten umzustürzen.

Nach solchen und anderen Vorkämpfen schritt man sodann mit der Berufung des vaticanischen Concils behufs der Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Hauptangriff, wobei die hierarchischen, lediglich eine Entkräftung und Dienstbarmachung der Staatsgewalt bezweckenden Hintergedanken sogleich von vornherein so unverkenn- und unableugbar zu Tage traten, daß im Schooß der katholischen Kirche selbst gerade diejenigen Elemente derselben, welchen ihr Heil und Fortbestand besonders am Herzen lag, vor einer so rücksichtslosen und übermüthigen Herausforderung der weltlichen Mächte zurückschreckten und in Vorahnung der Gefahren, die der Kirche aus derartigen Intentionen erwachsen würden, eifrig bemüht waren, die Ausführung derselben durch Warnungen, Beschwerden, Bitten, Proteste und wirkliche Opposition womöglich zu verhüten. Bekanntlich nahm jedoch die römische Curie unter dem Einfluß des sie beherrschenden Jesuitismus und Ultramontanismus auf alle diese Gegenvorstellungen nicht die mindeste Rücksicht, im Gegentheil wußte sie die Thatsache, daß die zur Opposition geneigten Bischöfe die Mehrheit

und den solidesten Kern der katholischen Christenheit repräsentirten, dadurch zu paralysiren, daß sie sich auf eine größtentheils völlig bedeutungslose, weil ganz und gar von ihr abhängige und ebenso urtheilsunfähige, wie gesinnungslose Majorität stützte, daß sie durch eine aufgezwungene Geschäftsordnung das Concil der gesetz- und observanzmäßigen Freiheit beraubte, daß sie durch Gunstbezeugungen und Abschreckungen jeder Art auf schwankende Concilsmitglieder einen unstatthaften Einfluß übte und schließlich die endgültige Abstimmung nicht, wie es Brauch und Recht verlangten, durch die vollzählige Versammlung, sondern nur durch ein Rumpfconcil, von dem sich fünfzig der bedeutendsten Mitglieder unter Protest ferngehalten hatten, vornehmen ließ.

Alle diese Handlungen haben die Bedeutung von theils formellen, theils materiellen Rechtsverletzungen, und zwar nicht bloß für die zunächst dadurch betroffenen Bischöfe und die durch sie vertretenen Katholiken, sondern ganz besonders auch für die theils indirect in ihren Staatsbürgern mitverletzten, theils direct in ihrer eignen Macht und Würde geschädigten und gefährdeten Staaten. Denn offenbar ist es ein gewaltsamer Eingriff in die heiligsten Rechte und Interessen eines Staats, wenn eine fremde Macht sich herausnimmt, vereidigte Würdenträger desselben, wie Bischöfe jedenfalls sind, in der Ausübung eines ihnen zustehenden Rechts von solcher Bedeutung, wie ihre Mitwirkung bei einem allgemeinen Concil ist, widerrechtlich zu beschränken oder sonstwie zu vergewaltigen. Handelt es sich hiebei doch nicht um einen Angriff auf ihre Person, sondern auf ihre amtliche Stellung und die mit dieser verknüpfte Befugniß und Verpflichtung, die Rechte und Interessen des durch sie repräsentirten Staates zu wahren. Ein zur Gegenwehr berechtigender Rechtsbruch liegt in solchem Verfahren selbst dann, wenn es bei einer Sache ohne Belang angewandt wird; um so viel mehr also in dem Fall, wenn es dabei auf eine so wesentliche Veränderung des bisher bestandenen Rechtsverhältnisses abgesehen ist, wie dies bei der Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit der Fall war, die ja nichts Anderes bezweckte, als damit den bischöflichen Einfluß auf die fernere Entwicklung der Kirche ein für allemal zu beseitigen und damit zugleich die Staaten selbst der einzigen Organe zu berauben,

durch die sie noch auf die Feststellung der kirchlichen Principien eine dem Nationalbedürfniß entsprechende Einwirkung zu üben vermochten. Bei solchen Intentionen, deren Verwirklichung nichts Geringeres als eine unbedingte Unterwerfung der Staatsgewalt unter den Willen des unfehlbaren Papstes zur Folge haben würde, hat nicht nur der am 18. Juli 1870 gefaßte Concilsbeschluß selbst, sondern auch jeder der willkürlichen Acte, durch welche derselbe aller Observanz und Rechtspraxis entgegen zu Stande gebracht wurde, geradezu die Bedeutung eines an die Stelle des Rechtszustandes den Kriegszustand herbeiführenden Gewaltactes und eines nur mit gleichen Mitteln zu bekämpfenden Attentats.

Noch rücksichtsloser und evidenter war das rechts- und gesetzwidrige Verhalten der Kirche den Staaten und insbesondere dem deutschen Reiche gegenüber in denjenigen ihrer Handlungen, welche die Durchführung jenes Beschlusses bezweckten. Thatsächliche Belege dafür sind u. A. die gegen die bayrische Verfassung, ja gegen das ausdrückliche Verbot der bayr. Regierung erfolgte Publication des Unfehlbarkeitsdogmas von Seiten der bayrischen Bischöfe, die nachträgliche Unterwerfung unter dasselbe seitens derselben Concilsmitglieder, die es auf dem Concil selbst bekämpft und verworfen hatten, die Excommunicationen und anderweitigen Kränkungen derjenigen Katholiken, die dem fraglichen Dogma als einer unkirchlichen und staatsgefährlichen Lehre die Anerkennung verweigerten, die Uebergriffe, welche sich in Preußen der Bischof von Ermland, der Armeebischof Namsczanowski u. A. erlaubt haben, die fanatisch-staatsfeindliche, fort und fort Argwohn, Unzufriedenheit und Haß gegen Regierungen und Volksvertretungen, gegen Liberalismus und Fortschritt, gegen Wissenschaft und Bildung verbreitende Haltung der ultramontanen Presse und aller sonstigen im Geist und Interesse Roms wirkenden Organe, die den Schwärzesten dieser schwarzen Schaar dafür von Rom selbst gespendeten Lobsprüche und Gnadenbeweise, das immer offner zu Tage tretende Fraternisiren und Cooperiren der klerikalen Partei mit allen möglichen dem deutschen Reich feindseligen Elementen, die Rücksichtslosigkeit und Animosität, mit der man im Vatican jeden entgegenkommenden Schritt der Staaten zurückwies, die Verunglimpfungen und Drohungen, die sich sogar der h. Vater selbst den Fürsten und

Regierungen gegenüber erlaubte, und so noch vieles Andre, was keinen Zweifel darüber zuläßt, daß dem Staat in dem unfehlbaren Papst und der zu ihm haltenden Kirche eine Macht erwachsen ist, die sich gebärdet, als stünde sie so hoch über ihm, wie der Himmel über der Erde, die sich Alles gegen ihn erlauben zu dürfen glaubt, ja die unermüdlich thätig ist, durch unablässige Ausposaunung ihrer göttlichen Prärogative und gleichzeitigen Mißbrauch des Schlagwortes: „Man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen," für sich selbst den blindesten Gehorsam zu fordern, dagegen gegen die Staatsgewalt Widerspenstigkeit und Aufruhr zu predigen.

Daß der Staat einem so frech feindseligen, rechts- und gesetzwidrigen Verhalten der römischen Hierarchie gegenüber auch seinerseits die zur Regelung des beiderseitigen Verhältnisses bestehenden Gesetze oder Verträge nicht ferner inne zu halten braucht, folgt unmittelbar aus dem Recht der Nothwehr. Außerdem aber ist er zu einer Lossagung von den bisher für ihn bestehenden Verpflichtungen unter den obwaltenden Umständen auch noch auf Grund folgender Thatsachen und Rechtsgrundsätze berechtigt:

1) Sofern sich das Machtgebiet der römischen Kirche über sämmtliche römisch-katholische Christen erstreckt, die als Staatsbürger verschiedenen Staaten angehören, und der Papst als ihr Oberhaupt bisher zugleich das Oberhaupt eines selbstständigen Staates gewesen und noch jetzt als Souverän in rein-kirchlichen Angelegenheiten anerkannt ist, steht die römische Kirche zu jedem einzelnen Staate in dem Verhältniß einer äußeren Macht, die als solche demselben coordinirt ist. In soweit hat also das zwischen beiden bestehende Recht nur die Bedeutung eines Vertragsrechtes, ist also auch nur so lange von bindender Kraft, als der Vertrag selbst von jedem der beiden Contrahenten anerkannt wird. In dem Augenblick, wo der eine Theil den Vertrag bricht, ist selbstverständlich auch der andre an die Innehaltung desselben nicht mehr gebunden. Nach dem natürlichen, wie nach dem positiven Staatsrecht ist vielmehr dem Letzteren durch den Vertragsbruch des Ersteren das Recht eingeräumt, entweder diesen zu fernerer Innehaltung des Vertrags mit der ihm zu Gebot stehenden Gewalt zu zwingen, oder wenigstens auch seinerseits den Vertrag als nicht mehr existirend zu betrachten. Mag er

diesen oder jenen Weg einschlagen — auf jeden Fall hat nicht er, sondern nur der Erstere einer Rechtsverletzung sich schuldig gemacht.

2) Sofern sich die Machtbefugniß der römischen Kirche einem einzelnen Staate gegenüber immer nur auf die kirchlichen Angelegenheiten in demselben und auch in diesen nur auf diejenigen Staatsbürger erstreckt, welche sich zum römischen Katholicismus bekennen, steht dieselbe zu diesem Einzelstaat zugleich in dem Verhältniß einer inneren und als solche der Staatsgewalt nothwendig subordinirten Machtquelle: denn „nach dem modernen Staatsrecht ist, wie Hinschius sagt, die Gesetzgebung des Staats für alle innerhalb der Sphäre desselben in die äußere Erscheinung tretenden Verhältnisse omnipotent, und die einzelnen christlichen Kirchen sind ihr, soweit sie innerhalb der einzelnen Staatsgränzen sich finden, ebenso unterworfen, wie jedes einzelne Individuum und jede andere Corporation." Hieraus folgt, daß alle solche zwischen der römischen Kirche und einem Einzelstaat festgestellten Bestimmungen, welche sich auf Verhältnisse der eben bezeichneten Art beziehen, lediglich als Ausflüsse oder freie Zugeständnisse der Staatsgewalt zu betrachten sind und mithin, wie alle Staatsgesetze, jederzeit von dieser wieder zurückgenommen oder neu geregelt werden können, ohne daß es einer Zustimmung seitens der Kirche, auf welche sich diese Bestimmungen beziehen, hiefür bedürfte. In die Kategorie dieser Bestimmungen fallen aber, so gut wie ausnahmslos, alle einzelne Satzungen der mit der römischen Curie abgeschlossenen Concordate und Circumscriptionsbullen, da in denselben nur festgestellt ist, in wie weit der Staat der römischen Kirche innerhalb seiner Gränzen einen Einfluß auf die äußerlich in die Erscheinung tretenden Kirchenangelegenheiten gestatten will oder nicht, ohne daß die Kirche ihrerseits ihm einen adäquaten Einfluß auf ihr außerhalb dieses Staates liegendes Machtgebiet als Gegenleistung eingeräumt hätte. Selbstverständlich kann daher der Einzelstaat jederzeit, wenn er es in seinem Interesse für nothwendig oder heilsam hält, derartige Concordate und ähnliche Vereinbarungen auf demselben legislatorischen Wege für aufgehoben erklären, auf welchem er andere Gesetze annullirt. Möglicherweise kann ein solches Verfahren irgendwie unzweckmäßig sein; aber in keinem Fall kann darin eine Rechtsverletzung der römischen Kirche

überhaupt oder ihrer Anhänger innerhalb dieses Staates erblickt werden.

Mag also das Rechtsverhältniß zwischen Staat und Kirche auf Verträgen zwischen coordinirten Mächten oder auf der vom Staat unmittelbar ausfließenden Gesetzgebung beruhen — in beiden Fällen steht dem Staate das Recht zu, sein Interesse der Kirche gegenüber vollständig zu wahren und alle seine inneren Angelegenheiten, soweit sie in die äußere Erscheinung treten, selbstständig zu ordnen. Von diesem Recht hat er aber insbesondere dann Gebrauch zu machen, wenn die Kirche selbst sich rechtswidrige Handlungen erlaubt und unverkennbar darauf ausgeht, das bestehende Rechtsverhältniß einer totalen Umkehrung zu unterwerfen. Dies ist aber, wie gezeigt, zur Zeit in entschiedenster Weise der Fall. Mithin besteht für den Staat schlechterdings kein juristischer Grund, der ihn abhalten könnte, sein Verhältniß zur Kirche in völlig neuer Weise und ganz seinen eignen Grundsätzen und Interessen gemäß zu gestalten.

Die Kirche macht hiegegen geltend, daß sie eine unmittelbar von Christus selbst eingesetzte Anstalt sei. Zu dieser Unterstellung ist jedoch keine Kirche weniger berechtigt, als die römische, weil gerade sie sich durch die Sucht, ihre geistliche Autorität auch über die weltlichen Dinge auszudehnen, mit dem Geiste des wahren Christenthums am schroffsten in Widerspruch gesetzt hat. Christus selbst hat in Wort und That sein Reich stets mit vollster Entschiedenheit auf das rein geistige Gebiet beschränkt. Als ihn der Teufel zur Herrschaft über die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit verführen wollte, sprach er: „Hebe Dich weg von mir, Satan!" und als ihn Petrus aufforderte, sich seiner Macht gegen seine Verfolger zu bedienen, antwortete er auch ihm: „Hebe Dich, Satan, von mir, Du bist mir ärgerlich; denn Du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist." In gleichem Sinne sagte er zu Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", und indem er den Pharisäern, die ihn zu einer Aeußerung gegen die weltliche Obrigkeit zu verleiten suchten, erwiderte: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist", sprach er mit klarsten Worten seine positive Anerkennung der Staatsgewalt in weltlichen Dingen aus, obschon dieselbe damals aus einer Fremdherrschaft, ja aus einer heidnischen Macht bestand.

Von einer Einsetzung der Kirche mit einer Macht, wie sie Rom beansprucht, ist in Christi Worten nicht eine Spur zu entdecken. Unter der Ekklesia, von welcher er bei Matthäus (18, 18) redet, ist nur die Gemeinde verstanden und dieser nur die Befugniß, ein schiedsrichterliches Urtheil über rein innerliche Zwistigkeiten zu fällen, zugesprochen. Innerhalb dieser Gränzen bestand die Ekklesia auch noch in den apostolischen Zeiten, ja die Apostel selbst nahmen weder für sich, noch für die Bischöfe und Diakonen irgend eine weltliche Befugniß in Anspruch; vielmehr ermahnen Paulus und Petrus auf das nachdrücklichste zur Unterthänigkeit unter die Fürsten und Obrigkeit als eine von Gott verordnete Gewalt. Wenn später dies anders geworden ist, wenn namentlich in Rom die bescheidene, rein religiöse Gemeinde (ἐκκλησία) nach und nach zu einer glänzenden, selbst mit weltlicher Macht ausgestatteten, über Könige und Fürsten herrschenden Kirche (κυριακή) angeschwollen ist, so ist dies mit nichten auf Grund einer göttlichen Stiftung, sondern vielmehr im Geiste der römischen Cäsaren- und Imperatorenwirthschaft geschehen; mithin die römische Hierarchie nicht ein Ausfluß des Christenthums, sondern eine Erbschaft des Heidenthums. Von dem Augenblicke an, wo die vorgeblichen Nachfolger Petri nicht der Versuchung widerstanden, aus den Händen des durch sie gekrönten Frankenkönigs die weltliche Herrschaft über Rom anzunehmen, waren sie nicht mehr die Nachfolger desjenigen Petrus, zu dem Christus gesprochen: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen!“ sondern wurden vielmehr die Nachfolger jenes Petrus, zu welchem Christus unmittelbar darauf sprach: „Hebe Dich weg von mir, Satan! Denn Du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist!“ Und alle Päpste, die diese weltliche Herrschaft als ihr Erbe angetreten und zu einer zweiten römischen Weltherrschaft Roms über die Fürsten und Völker auszudehnen gesucht haben; insbesondere aber Pius IX. der sie, taub gegen die Forderungen der Zeit und die Warnungen des Geschickes, zum zweiten und dritten Mal aus den Händen eines fränkischen Usurpators angenommen, und verblendeter als alle seine Vorgänger nach der Allmacht und Unfehlbarkeit eines Gottes auf Erden getrachtet hat, haben sich eines gleichen Abfalls von Gott und Christus, deren Streiter sie sich nennen, schuldig gemacht. Weit

entfernt also, durch eine unmittelbar göttliche Anordnung zu Ausübung irgend einer weltlichen Gewalt oder gar zu einer Suprematie über die weltlichen Machthaber berufen zu sein, ist die Kirche durch ihren göttlichen Stifter und dessen nächste Nachfolger gerade umgekehrt zu gänzlicher Verzichtleistung auf alle irdische Macht und Herrlichkeit, zu demüthiger Unterwerfung unter die weltliche Obrigkeit, zu einem Leben und Streben, das am ersten nach dem Reiche Gottes trachtet, verpflichtet worden. Und das entspricht nicht allein den ausdrücklichen Lehren des Christenthums, sondern auch dem Kern und Wesen der Religion überhaupt: denn die Religion wurzelt ja eben in der vollen, vertrauensvollen Hingebung des Gemüthes an Gott als an die unsichtbar über der Welt waltende Macht, und eine solche verträgt sich schlechterdings nicht mit dem Gelüst, selbst die Welt nach eignem Gutdünken regieren und beherrschen, ja sich über das in der Weltgeschichte sich offenbarende Gotteswalten erheben zu wollen. Außerdem ist eine oberste Leitung aller menschlichen Angelegenheiten vom rein religiösen Standpunkt auch gar nicht durchführbar: denn diese verlangen eine ganz andere Behandlung, als sie sich von der Sabbathstimmung religiöser Andacht oder der Einsicht einseitiger Priesterweisheit ermöglichen läßt. Es bedarf dazu nothwendig einer möglichst gleichmäßigen und harmonischen Bethätigung aller menschlichen Kräfte, diese aber ist nur durch ein geordnetes Zusammenwirken einer von vornherein zu diesem Zweck gebildeten, zu möglichst vollständiger Befriedigung aller inneren Bedürfnisse und zur Abwehr aller äußeren Gefahren ausreichenden Gesellschaft, also auf Grundlage des Staatslebens zu erreichen.

Die ersten Anfänge zur Bildung von Staaten sind allerdings großentheils von religiösen Körperschaften ausgegangen, indem sich solche Familien oder Familienverbände, in denen dieselbe Gottesanschauung und Gottesverehrung herrschte, am leichtesten zu einem Zusammenhalten auch in weltlichen Dingen vereinigten. Daß sich aber hiebei mit der bloß religiösen Einheit nicht auskommen ließ, daß zu den religiösen Satzungen auch eine weltliche Gesetzgebung hinzutreten mußte, und daß die oberste Gewalt in solchen Staaten früher oder später aus den Händen der Priester in die Hände von Kriegern oder Staatskundigen überging, bezeugt die Geschichte sämmt-

licher Völker; und nicht minder ist es historische Thatsache, daß sich Staaten, so lange die Priester in ihnen herrschten oder nur einen vorwiegenden Einfluß übten, meistentheils in übelster Lage befanden, ja nicht selten ihrem vollständigen Ruin entgegen gingen. So unbestreitbar es ist, daß die Kirche ein Recht hat, sich selbst oder die Religion als die Mutter der Staaten, wie als die erste Pflegerin der Cultur und Sitte, der Kunst und Wissenschaft zu betrachten, ebenso unableugbar ist es, daß sie es nie und nirgends verstanden hat, sich auf der Höhe, die sie ursprünglich eingenommen, zu behaupten. Wie ihr, weil sie aus selbstsüchtigen Interessen nie eine andere Weisheit als die ihrige anerkennen wollte, vielmehr sich überall der freien Entwicklung und jedem Fortschritt widersetzte, nach und nach Baukunst und Plastik, Malerei und Poesie, Musik und Schauspiel, kurz jede der zuerst von ihr gepflegten Künste über den Kopf gewachsen sind, und ebenso sich alle Wissenschaften über sie hinausgeschwungen und von ihr emancipirt haben, so ist, weil sich noch jede theokratische oder hierarchische Regierungsform als unfähig oder verderblich erwiesen hat, auch der Staat aus einem Zögling und Diener der Kirche zu einem Beschützer und Leiter derselben geworden, und er ist zu dieser Stellung um so gewisser berufen, als die seiner Bildung zu Grunde liegende Idee schon als solche die erhabenste und umfassendste ist, die überhaupt im Bereich des menschlichen Lebens und Strebens gefaßt und verwirklicht werden kann.

Alles, was den Menschen über das Thier erhebt, was ihn zu einem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Wesen macht, wurzelt und gipfelt zugleich in seinem unermüdlichen Streben und Ringen nach Vollkommenheit. Zuerst bezeugt er dasselbe nur in dem Gefühl der eignen Unvollkommenheit und in der mehr oder minder dunklen Ahnung, daß es über den unvollkommenen Einzeldingen ein Vollkommenes giebt, und er glaubt demselben genug zu thun, wenn er demselben seine Verehrung zollt und sich ihm nicht nur mit seinem Gefühl, sondern auch mit seinem Denken und Thun unbedingt unterwirft. Dieser erste und primitivste Standpunkt, auf welchem der Mensch das ihm vorschwebende Ideal noch als ein rein Jenseitiges, Transscendentales erfaßt und bloß mit dem die verschiedenen geistigen Kräfte noch unentwickelt in sich vereinigenden Gemüth erstrebt, ist

der der Religion, und hierauf, wie auf der Thatsche, daß sich noch heute ein großer Theil der Menschheit auf einem dem ähnlichen Standpunkte befindet, beruht die hohe Bedeutung, welche die Religion für die erste Erziehung und Gesittung des Menschen besessen hat und in vielen Beziehungen für alle Zeiten besitzen wird.

Der alleinige oder höchste Standpunkt konnte jedoch derselbe unmöglich bleiben; vielmehr mußte in demselben Maaße, wie sich aus dem ursprünglichen chaotischen Gefühl immer klarer eine selbständige Denk- und Willensthätigkeit ausschied und demzufolge aus der unentwickelten Gemüthsbethätigung eine nach drei verschiedenen Richtungen gleichmäßig entwickelte, in Fühlen, Erkennen und Wollen sich gliedernde Geistesthätigkeit wurde, der Mensch auch von dem ihm vorschwebenden Ideal eine bestimmter ausgeprägte, vollkommener der eigenen Entwickelung entsprechende Vorstellung gewinnen, und so geschah es, daß an die Stelle des allgemeinen, aber nebelhaften religiösen Ideals nach und nach für das Gefühl ein ästhetisches, für die Erkenntniß ein logisches und für die eigentliche Willensthätigkeit ein ethisches Ideal trat, von denen jedes die Vollkommenheit in verschiedener Form, nämlich das erste in der Form des Schönen, das zweite in der des Wahren, und das dritte in der des Guten darstellte und demgemäß auch drei verschiedene Richtungen in dem praktisch sich bethätigenden Streben nach dem Vollkommenen erzeugte, nämlich die Kunst, die Wissenschaft und die Herstellung einer allgemein heilsamen Ordnung der gesammten menschlichen Thätigkeit. Jede dieser Formen und Bestrebungen erfaßt das Vollkommene seinem ganzen, vollen Inhalte nach; von Seiten ihrer wesentlichen Bedeutung nehmen sie also dem Ideal in seiner Allgemeinheit gegenüber eine völlig gleiche Stellung ein. In formeller Beziehung aber muß die dritte Form insofern als die vollkommenste und höchste anerkannt werden, als auch die beiden ersten Formen nur in ihr sich wirklich bethätigen können und als die Ergebnisse ihrer Leistungen schließlich doch ihren höchsten und bleibenden Werth in dem besitzen, was sie ihrerseits durch Förderung des künstlerischen und wissenschaftlichen Ideals zur Verwirklichung des ethischen Ideals beitragen. Von allen höheren Richtungen der menschlichen Thätigkeit hat also diejenige den meisten Anspruch darauf, als die höchste anerkannt zu werden, deren Streben unmittelbar

auf die Herstellung eines guten d. h. allseitig zweckmäßigen und heilsamen Zusammenwirkens sämmtlicher menschlicher Kräfte behufs einer immer höheren Vervollkommnung des Menschengeschlechts und der seinem Einfluß unterliegenden Daseinssphäre als ihr höchstes Ziel gerichtet ist. Dieses Ziel läßt sich aber nicht von einem einzelnen Menschen, sondern nur von einer menschlichen Gesellschaft, und zwar weder von einer allzu kleinen, noch von einer allzu großen, sondern nur von einer solchen erreichen, welche einerseits umfangreich und stark genug ist, die für ihren Bestand und ihre allgemeine Wohlfahrt nothwendigen Kräfte in sich zu vereinigen, andererseits aber nicht so viele und so verschiedenartige Elemente umschließt, daß es unmöglich ist, sie zu einem einheitlichen, harmonischen Ganzen zusammenzufassen. Diesen Bedingungen genügt aber weder eine Gesellschaft von bloß familienartigem oder particularistischem Charakter, noch eine solche, deren Streben dahin geht, die gesammte Christenheit oder gar die ganze Menschheit zu umfassen, sondern nur diejenige, welche vermöge ihres Umfangs und Inhalts die Fähigkeit besitzt, ein in sich abgeschlossenes Ganzes von derjenigen inneren Selbstständigkeit und Sicherheit nach außen zu bilden, daß es Anspruch darauf hat, ein Staat genannt zu werden.

Nur der Staat also vermag die höchste Aufgabe der Menschheit, die Verwirklichung des ethischen und mit ihm zugleich des künstlerischen und wissenschaftlichen Ideals, die harmonische Pflege des Schönen, Wahren und Guten, zu lösen, und diese Lösung ist sein eigentlicher Beruf, sein höchster Zweck. Er ist mithin dazu nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet. Um aber diese Pflicht erfüllen zu können, muß er innerhalb seiner Gränzen durchaus autonom und omnipotent sein; es darf innerhalb seines Bereichs schlechterdings keine Lebensrichtung und Macht existiren, welche berechtigt wäre, ihre Angelegenheiten völlig unabhängig von der gesetzmäßigen Staatsgewalt zu ordnen; vielmehr muß Alles, was irgendwie zu ihm gehört, zu dieser in untergeordnetem Verhältniß stehen und nur dasjenige Maaß der Freiheit genießen dürfen, das ihm von dieser gesetzlich eingeräumt ist. Dies gilt, wie für die Angelegenheiten der Familie und der Gemeinde, des Handels und Wandels, der Verwaltung und Rechtspflege, der Kunst und Wissenschaft, ganz

in demselben Maaße auch für die religiösen und kirchlichen Angelegenheiten. Auch in Betreff ihrer gebührt die oberste Leitung, Regelung und Ueberwachung allein dem Staate; nur ihm steht es zu, gesetzlich festzustellen, wie viel er in dieser Beziehung den in sein Gebiet fallenden Confessionen und deren Organen überlassen will, und nur die von ihm eingesetzte Rechtspflege darf darüber zu entscheiden haben, ob in diesem Bereich den Gesetzen Genüge geschehen oder nicht. Wenn einzelne Staaten bisher den kirchlichen Organen und insbesondere der römischen Kirche weitergehende Rechte eingeräumt haben, so sind das nichts weiter als freiwillige Concessionen, die in jedem Augenblicke zurückgenommen werden können und zurückgenommen werden müssen, sobald die Kirche dieselben mißbraucht und darauf maaßlose, mit dem Staatsbestand unverträgliche Ansprüche gründet, wie es eben jetzt der Fall ist.

Nach Allem also unterliegt es keinem Zweifel, daß der Staat eben so sehr verpflichtet wie berechtigt ist, den gegenwärtigen Anmaßungen und Feindseligkeiten der römischen Kirche mit vollster Energie entgegenzutreten; es bleibt uns also nur noch die Frage zu erörtern, welche Mittel und Wege er wird anwenden müssen, wenn er dieser an ihn herantretenden Forderung nicht bloß in irgend einem einseitigen Staatsinteresse, sondern ganz der ethischen, das gesammte Menschenleben umfassenden Staatsidee gemäß, also auch mit derjenigen Fürsorge und Rücksichtnahme, auf welche innerhalb des Staats auch die religiösen Angelegenheiten einen gerechten Anspruch haben, Genüge leisten will. Vom liberalen Standpunkt pflegt man diese Frage am häufigsten dadurch zu beantworten, daß man eine vollständige „Trennung der Kirche vom Staate" fordert. Nicht Wenige mögen hiemit einen Sinn verbinden, der mehr oder minder klar das Richtige und Angemessene in sich schließt; der Ausdruck aber ist jedenfalls nicht passend gewählt, denn er erweckt nothwendig die Vorstellung, als ob ein solches Verhältniß zwischen Staat und Kirche herzustellen sei, in welchem beide einander vollkommen selbstständig, also auch gleich berechtigt gegenüber stehen würden. Dies steht aber, wie so eben gezeigt, durchaus mit der ethischen Bedeutung der Staatsidee und nicht minder mit dem allgemein anerkannten Erfahrungssatz, daß innerhalb eines socialen Verbandes nur Eine

höchste und absolut selbstständige Gewalt bestehen kann, in Widerspruch. Außerdem aber hat sich dieser Grundsatz überall da, wo man ihm gemäß eine „freie Kirche im freien Staate" herzustellen versucht hat, nichts weniger als heilsam erwiesen, weder für die Interessen des Staates, noch für die der Religion: denn den Staaten sind daraus mancherlei Verlegenheiten und Gefahren erwachsen; auf religiösem Gebiet aber ist damit einerseits einem Umsichgreifen des Sectenwesens, andererseits einer nur um so despotischeren Ausübung des Glaubens- und Gewissenszwanges seitens der Kirchengewalt Thür und Thor geöffnet. Neben anderen beherzigenswerthen Stimmen hat auch *Arnold Ruge*, den gewiß Niemand zu den Illiberalen zählen wird, hierauf aufmerksam gemacht. So sagt er z. B. mit Beziehung auf Italien: „Italien hat gleich von vornherein den größten Fehler gemacht, der nur denkbar war: die sogenannte Trennung von Kirche und Staat. Sie sind untrennbar; denn jedes von ihnen nimmt den ganzen Menschen in Anspruch; die Kirche ist entweder ein Staatsinstitut oder ein Staat im Staate. Zu diesem letzteren hat sie nun der italienische Staat gemacht und er irrt sich erschrecklich, wenn er glaubt, diese Schmarotzerpflanze ohne Schaden ertragen zu können. Man hat sich ohne Ueberlegung das Feldgeschrei: „die freie Kirche im freien Staate!" aufheften lassen; man führt Amerika dafür an und denkt, England strebe diesem Ideal zu. Was ist aber der Zustand in Amerika? Eine allgemeine Sectenfreiheit. Eine Secte ist so lange eine Privatgesellschaft, bis sie sich des Staatsruders bemächtigt, wie in Massachusetts oder bei den Mormonen. Sobald ihr dies gelingt, beginnt Tyrannei über die Andersgläubigen und die Toleranz hört auf ... Es fällt einer Secte z. B. ein, die Ehe aufzuheben und das Cölibat zu einem Credo zu machen: wenn sie es durchsetzen, zerstören sie die Gesellschaft oder vielmehr verstopfen ihre Lebensquelle .... Amerika beweist, daß der Staat eine von ihm unabhängige Kirche oder Hierarchie *nicht* vertragen kann." Bezüglich England bestreitet Ruge, daß es auf eine freie Hierarchie hinarbeite; es wolle vielmehr den alten hierarchischen Sauerteig aus der Gesetzgebung ganz ausstoßen. Man werde den Secten gestatten zu glauben, was sie wollen, aber sie nöthigen zu thun, was sie sollen. Schließlich betont er, daß sich der Staat nicht einmal dem Privat-

Aberglauben gegenüber gleichgültig verhalten dürfe, denn sein wahres Heil liege in der Wissenschaft. Einem alten Esel freilich müsse man das Recht lassen, ein solcher zu bleiben; die Jugend aber habe mit ihrer Unwissenheit kein Recht gegen das Wissen des Lehrers.

Den hierin sich ausdrückenden Grundsätzen kann man nur beipflichten. Ein Staat, der seinen Bürgern gestatten wollte, allen möglichen Unsinn nicht bloß rein innerlich zu glauben, sondern auch äußerlich zu bekennen, durch Wort und That für seine Verbreitung zu wirken, würde damit eine der höchsten und heiligsten seiner Aufgaben, die Förderung und Beschützung der Wahrheit dem Irrthum und der Lüge gegenüber, aus den Augen verlieren und nur allzubald merken, welche Drachensaat er mit der Gewährung solcher Freiheit für sich und seine Bürger ausgestreut hat. Die Masse der Unmündigen und Urtheilsunfähigen, welche leichter für aufgeputzte Lügen und Phantastereien, als für die schlichte Wahrheit zu gewinnen sind, ist noch immer eine viel zu große, als daß nicht auch heute noch große Gefahr vorhanden wäre, die letztere von den ersteren, wie den Weizen vom Unkraut, überwuchert zu sehen. Außerdem ist es auch die größte Verkehrtheit, wenn der Liberalismus glaubt, um seines Princips willen der Dummheit und Falschheit dieselbe Freiheit gewähren zu müssen, wie der Einsicht und Wahrheit. Wo Dummheit und Falschheit in Blüthe sind, da wuchern auch stets Despotismus und Knechtschaft. Es heißt also die Freiheit selbst unterdrücken, wenn man sie auch ihren ärgsten Feinden zugesteht. Daß insbesondere die römische Kirche, wenn sie für sich Recht und Freiheit verlangt, darunter immer nur das Recht und die Freiheit versteht, alle übrigen Rechte und Freiheiten, ja den Liberalismus selbst in der Wurzel zu ersticken, beweist u. A. die Anwendung, die sie von der Vereins-, Preß- und Redefreiheit macht und die Thatsache, daß sie, während sie diese vom liberalen Staat ihr gewährten Freiheiten in der maaß- und schamlosesten Weise ausbeutet, innerhalb ihres Gebiets durch Verbot und Verdehmung jedweder liberalen Meinungsäußerung nur dem Princip des Zwangs und der Unterdrückung huldigt. Ihr also, der erklärtesten und leidenschaftlichsten Gegnerin der Freiheit, durch Trennung von Staat und Kirche die Bedeutung einer dem Staat coordinirten, in ihrer Sphäre völlig

unabhängigen Macht verleihen zu wollen, würde der gefährlichste und verderblichste Blödsinn sein, in den man vom liberalen Standpunkt aus verfallen könnte, zumal angesichts der unberechenbar weit und tief greifenden Macht, welche der Kirche schon jetzt zu Gebot steht, und der ebenso unerschütterlichen Consequenz wie geschmeidigen Schlauheit, mit der sie unter allen Umständen ihre Tendenzen zu verfolgen weiß.

Genau betrachtet wollen denn auch die Meisten derer, welche eine Trennung von Staat und Kirche verlangen, eine so unbeschränkte Selbstständigkeit der letzteren dem Staat gegenüber nicht, sondern sie verstehen darunter nur die Herstellung eines solchen Verhältnisses, welches der Kirche keinerlei rechtlich bedeutsamen Einfluß auf Angelegenheiten von zugleich politischem und socialem Charakter, z. B. auf die Einreihung eines Neugeborenen in die Gemeinde, auf die Erziehung der Kinder in den öffentlichen Schulen, auf die Aufnahme der nicht mehr schulpflichtigen Kinder unter die Erwachsenen, auf die Schließung von Ehen, auf die Bestattung der Todten rc., und ebenso umgekehrt der Staatsgewalt keine directe Einwirkung auf die rein-religiösen und rein-kirchlichen Angelegenheiten, wie auf die Bestimmung von Dogmen, auf die Ertheilung des Religionsunterrichts, auf die Gestaltung und Abhaltung des Gottesdienstes, auf Erziehung, Weihung und Anstellung von Priestern rc. gestatten würde. Unstreitig würde schon hiemit viel gewonnen sein; für ausreichend können wir aber eine derartige Auseinandersetzung beider Gewalten schon darum nicht halten, weil sie nicht vollständig und exact durchführbar ist und weil sie doch immer noch auf einen unhaltbaren, weil den Zündstoff zu fortwährenden Zwisten und Streitigkeiten in sich tragenden Dualismus hinauslaufen würde.

Von was für Angelegenheiten läßt sich denn behaupten, daß sie rein religiöser und kirchlicher Natur seien? Etwa von den Dogmen? Knüpft nicht die Kirche an das Dogma stets auch die Pflicht, dem Dogma gemäß zu handeln? Würde sie jemals dem Staate die Befugniß einräumen, ihr die Anhaltung der Gläubigen zur Erfüllung dieser Pflicht zu verbieten? Und kann der Staat, wenn er sich nicht den größten Gefahren aussetzen will, auf diese Befugniß verzichten, da ja auch Grundsätze zu Dogmen erhoben werden können, die mit

dem Bestand oder der Wohlfahrt eines Staates schlechthin unverträglich sind? — Noch weit weniger aber lassen sich die Ertheilung des Religionsunterrichts, die Gestaltung des Gottesdienstes ꝛc. als Sachen von rein kirchlicher Bedeutung betrachten. Kann es dem Staat gleichgültig sein, wenn der Jugend, die einst den Gesammtbestand seines Bürgerthums bilden wird, in den sog. Kinderlehren vielleicht das diametrale Gegentheil von dem eingeprägt wird, was man ihnen in den Unterrichtsanstalten des Staates lehrt? Läuft er nicht Gefahr, daß eine mehr oder minder große Anzahl der ihm für seinen Organismus nothwendigen Glieder bereits im Keime ihm entfremdet, ja vielleicht in eine ihm wirklich feindselige Richtung hineingetrieben wird? Muß er mindestens nicht schon darum das Oberaufsichtsrecht auch über den Religionsunterricht beanspruchen, um seine Jugend vor dem inneren Zwiespalt zu bewahren, den eine so widerspruchsvolle Bearbeitung des kindlichen Gemüths zur Folge haben muß? — Und was die gottesdienstlichen Angelegenheiten betrifft — ist es für den Staat bedeutungslos, ob ein Cultus mehr auf wirkliche Erbauung des Gemüths, Erhebung und Veredlung des Geistes, oder auf bloße Sinnenberauschung und Ceremonienkram angelegt ist? Hat es für den Staat kein Interesse, wie es eine Religionsgesellschaft mit der Sonntagsfeier, mit der Bestimmung der Betstunden und Festtage, der Veranstaltung von Processionen und Wallfahrten, der Beichtabnahme und der Absolution ꝛc. hält? ob diese und andere Handlungen wirklich nur zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt oder vielleicht auch, wie es ja thatsächlich so oft der Fall gewesen, zu politischen Agitationen gemißbraucht werden? — Und endlich, ist es mit dem Interesse des Staates vereinbar, wenn er in seinem Innern eine beträchtliche Anzahl so einflußreicher Personen, wie doch die Geistlichen höheren und niederen Ranges fast ausnahmslos sind, zulassen und anerkennen muß, ohne prüfen zu dürfen, ob die Richtung derselben eine ihm freundliche oder feindliche ist, und ohne auf dieselben irgend eine Einwirkung üben zu können?

Die Beantwortung dieser Fragen können wir dem Leser selbst überlassen. Sie wird und muß das Zugeständniß in sich schließen, daß eine wirkliche exacte Trennung rein-kirchlicher und rein-staatlicher

Angelegenheiten geradezu unmöglich ist, daß aber mit einer Trennung, wie sie etwa ausführbar wäre, weder dem Staate, noch der Kirche gedient sein würde. Außerdem aber steht eine Scheidung der beiden so innig verflochtenen Mächte unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht nur mit dem Zweck und der Wohlfahrt beider, sondern auch mit ihrem wirklichen und thatsächlichen Bestande in Widerspruch. Sind doch dieselben Menschen, welche innerhalb eines Staates die Glieder einer kirchlichen Körperschaft bilden, zugleich Angehörige des Staats! Kirche und Staat auseinanderreißen heißt also auch jeden einzelnen Staatsbürger in zwei Stücke zerreißen oder ihn zwingen, in Collisionsfällen entweder dem Staate oder der Kirche die Treue zu brechen. Denn Niemand kann, wie Christus selbst ausgesprochen, zweien Herren dienen.

Was also zusammen eine staatliche Gemeinschaft bildet, muß nothwendig auch in religiöser Beziehung zusammengehören; dies ist aber nur möglich, wenn entweder der Staat zugleich die höchste kirchliche, oder die Kirche die höchste staatliche Autorität ist. Das Letztere hat sich historisch stets als zweckwidrig und verderblich erwiesen und steht ebenso mit den Grundwahrheiten des Christenthums, wie mit der allgemeinen Wahrheit, daß die entwickelte Kraft von höherer Bedeutung ist als die unentwickelte, in Widerspruch; mithin kann nur das Erstere das Richtige sein, d. h. eine wirkliche Harmonie der staatlichen und kirchlichen Interessen innerhalb eines und desselben Staates kann nur erreicht werden, wenn der Inbegriff der Staatsgewalt zugleich die Regulirung und oberste Leitung der religiösen und kirchlichen Angelegenheiten in Händen hat.

In Staaten, wo die oberste Staatsgewalt ganz und gar in der Hand eines unbeschränkten Alleinherrschers liegt, kann dies einen unerträglichen Glaubens- und Gewissenszwang zur Folge haben. In Staaten dieser Art kann es daher unter Umständen heilsam erscheinen, wenn der Staatsgewalt eine mehr oder minder selbstständige kirchliche Macht gegenübersteht, indem auf diese Weise der Absolutismus der einen Macht in etwas durch den der anderen gebrochen wird. In Staaten dagegen, in welchen jeder Staatsbürger einen mehr oder minder seiner Leistungsfähigkeit entsprechenden Einfluß auf die Gesetzgebung und die Ueberwachung der Executivgewalt

besitzt, ist eine Gefahr, die ernstliche Besorgnisse wegen der Religionsfreiheit zu erwecken vermöchte, nicht vorhanden. Kann doch auch in dieser Beziehung jeder Einzelne seinen Einfluß geltend machen und in den besonderen Fällen durchschnittlich so viel erreichen, als die Richtung, welcher er sich angeschlossen, vermöge ihrer Stärke und Bedeutung innerhalb des Staates zu beanspruchen berechtigt ist. Allerdings kann er hiebei, sofern er einer religiösen Richtung der Minorität angehört, zeitweise der Richtung der Majorität erliegen; damit widerfährt ihm aber nichts, was er sich nicht in jeder anderen Beziehung gleichfalls gefallen lassen müßte. Vielleicht meint man, eine Unterwerfung unter die Majorität sei zwar in weltlichen, aber nicht in religiösen Dingen statthaft, denn es handle sich hiebei um Preisgebung der innersten Ueberzeugung, um eine Opferung des die Gewissensruhe und Seligkeit bedingenden Glaubens. Dies ist aber eine durchaus grundlose Besorgniß. Die innerste Gewissens- und Glaubensfreiheit kann ja durch die Gesetzgebung niemals unterdrückt werden, denn ein Gesetz kann sich immer nur auf Bethätigungen, die wirklich in die Erscheinung treten, beziehen; bezüglich dieser aber genügt jeder seiner Pflicht am vollkommensten dann, wenn er sich streng an die darüber festgestellten Gesetze hält d. h. wenn er seine subjective Meinung, die doch auch so gut wie jede andre eine irrthümliche sein kann, derjenigen Anschauung unterordnet, die augenblicklich die Meinung des Ganzen ist, in welchem er lebt und webt. Seinem eignen Glauben und Gewissen kann er ja daneben immer noch dadurch Genüge leisten, daß er seinerseits dazu mitwirkt, ein diesem widerstreitendes Gesetz auf gesetzlichem Wege wieder zu beseitigen, oder, falls dies nicht möglich sein sollte, sich entschließt, in einen seiner Glaubensrichtung besser entsprechenden Staat überzusiedeln. Sollte er aber nirgends seine Ueberzeugung zur Geltung zu bringen vermögen, so wird er sich eben sagen müssen, daß dieselbe den herrschenden Zeitideen gegenüber entweder noch nicht oder nicht mehr berechtigt ist, und der Religion wie dem Sittengesetz am besten genügen, wenn er sich mit Demuth in die unvermeidliche, jedenfalls seiner eignen Kraft überlegene und von Gott selbst zugelassene Ordnung der Dinge fügt. Jedenfalls aber besitzt er in einem freien Staat mit constitutioneller Verfassung die Freiheit, bei Regelung

religiöser Angelegenheiten seine eigne innerste Ueberzeugung direct oder indirect mit in die Wagschaale zu werfen und, falls hiebei zwischen seinen staatlichen und religiösen Rücksichten ein Conflict eintreten sollte, selbst darüber zu entscheiden, ob er diesen oder jenen den Vorzug geben will. Wenn ihm diese Freiheit nicht genügt, wie kann er sich alsdann mit derjenigen befriedigt fühlen, die er innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft der Kirche, namentlich der römischen gegenüber besitzt? Muß er sich nicht in dieser der Lehre und Disciplin derselben schlechthin unbedingt und blind unterwerfen? Ist ihm dort auch nur der mindeste Einfluß auf die Feststellung dieser Lehre und Disciplin gestattet? Ja ist nicht seit der Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit auch sämmtlichen Priestern und Bischöfen, die bisher auf den Concilien die religiösen Anschauungen ihrer Diöcesen und Gemeinden wenigstens einigermaßen zu vertreten vermochten, jedwede ordnungsmäßige Einwirkung auf die Kirchenlehre und Kirchenzucht entrissen und damit ohne Ausnahme jeder Katholik, welchem Lebenskreise, welchem Bildungsgrade, welcher Nation er auch angehören möge, in die unabwendbare Zwangslage versetzt worden, all sein Glauben und Gewissen, all sein Thun und Lassen einzig und allein den Machtsprüchen des römischen Pontifex zu unterwerfen, der, wie die Geschichte der Päpste nur allzu unwiderleglich bewiesen, für irgend welche andere Interessen als die der römischen Hierarchie noch niemals ein Verständniß, geschweige ein Herz besessen hat? — Fürwahr, wer es mit seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit verträglich fände, sich unter diesen absoluten Geistes- und Willensdespotismus zu fügen, und gleichwohl mit derjenigen Religionsfreiheit, die ihm der constitutionelle Staat gewährt, nicht befriedigt finden wollte, würde damit nur beweisen, daß er zwar Kamele ohne Mühe verschluckt, Mücken aber seigen zu müssen glaubt.

Auch den Forderungen der Glaubens- und Gewissensfreiheit also wird in der vollkommensten und allein heilsamen Weise genügt, wenn nicht eine besondere, in oder gar über dem Staat stehende Kirchengewalt, sondern der Staat selbst die Regelung und höchste Leitung der religiösen und kirchlichen Angelegenheiten in Händen hat. Es bleibt also nur noch die Frage zu erörtern, wie diese Verhältnisse geordnet werden müssen, wenn dadurch in gleichem Grade die berech-

tigten Interessen des Staates als solchen und die seiner einzelnen Glieder in religiöser wie in anderweitiger Beziehung gewahrt werden sollen. Selbstverständlich kann diese Frage nicht auf einmal und auf rein theoretischem Wege, sondern nur an der Hand der Erfahrung und der sich successiv vervollkommnenden Praxis erledigt werden. Darum kann es uns nicht einfallen, dieselbe hier in erschöpfender und maßgebender Weise beantworten zu wollen; nur auf einige unerläßliche Grundbedingungen und zur Erfüllung derselben zweckmäßige Anordnungen möge hier noch hingedeutet werden.

Als fundamentale Basis derselben ist vor Allem in die Verfassung des deutschen Reichs ein Paragraph aufzunehmen, welcher feststellt:

> „Anspruch auf den Vollgenuß der staatsbürgerlichen Rechte, namentlich auf die Fähigkeit, öffentliche Aemter und Würden zu erlangen, sowie in öffentlichen Angelegenheiten zu stimmen, zu wählen und gewählt zu werden oder andere politische Rechte auszuüben, hat nur, wer ohne jeden Rückhalt und Vorbehalt eidlich erklärt, den Staatsgesetzen und der verfassungsmäßigen Staatsgewalt den vollen, unbedingten Gehorsam leisten und außer ihr keinerlei andre Macht als für sein Thun und Lassen maßgebend anerkennen zu wollen. Wer unter Berufung auf irgend eine andre, gleichviel ob weltliche oder geistliche Autorität diese Erklärung verweigert oder ihr zuwider handelt, geht damit seines Anspruchs auf die genannten Rechte verlustig."

Diese Bestimmung enthält nichts, was sich nicht eigentlich von selbst versteht; denn es leuchtet unmittelbar ein, daß Niemanden ein rechtlicher Einfluß auf den Staat eingeräumt werden kann, der seinerseits auf irgend einen außerstaatlichen, möglicherweise dem Staate schädlichen Einfluß Rücksicht nehmen zu müssen glaubt. Nur aus der Selbstverständlichkeit dieser Bestimmung erklärt sich, daß man sie bisher für überflüssig gehalten; aber der jetzige Conflict beweist, wie sehr er den Prätensionen der Kirche gegenüber nothwendig ist. Außerdem empfiehlt er sich dadurch, daß es neben ihm keinerlei Ausnahmegesetze bedarf; denn alle Grundsätze, nach denen innerhalb des Staates die religiösen und kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen sind,

ergeben sich daraus von selbst. Nach unserem Ermessen dürften die unerläßlichsten folgende sein:

1) Im Allgemeinen besitzt der Staat sowohl seitens seiner gesetzgebenden, wie seitens seiner Executivgewalt bezüglich der religiösen und kirchlichen Angelegenheiten ganz dieselbe Machtvollkommenheit, wie in Betreff der Rechtspflege, der allgemeinen Bildung, des Staatshaushalts, des Wehrsystems, der Industriepflege &c. und zwar sind die Gränzen seiner Souveränetät für dieses, wie für alle übrigen Gebiete des Staatslebens nach dem allgemeinen Grundsatze zu bemessen, daß den einzelnen Staatsgliedern von ihrer persönlichen Freiheit nicht mehr entzogen werden darf, als zur allgemeinen Wohlfahrt und Sicherheit des Ganzen nothwendig ist. Die Bestimmung dieser Gränzen ist gleichfalls Sache der Staatsgewalt.

2) Der Staat allein hat durch Gesetzgebung darüber zu entscheiden, was für religiöse Körperschaften (Confessionen, Kirchen) sammt ihren kirchlichen Einrichtungen innerhalb seiner Gränzen entweder als vollberechtigte oder als nur geduldete bestehen dürfen.

3) Alle vollberechtigten Confessionen d. h. diejenigen, deren Mitglieder zum Genuß sämmtlicher staatsbürgerlicher Rechte befugt sind, bilden zusammen diejenige religiöse Gesammtkörperschaft, welche als solche den Namen der Nationalkirche führt. Der Inbegriff derjenigen politischen, dogmatischen und ethischen Bedingungen, welche von einer Confession erfüllt werden müssen, wenn sie als eine vollberechtigte anerkannt werden soll, bildet das in die Verfassung aufzunehmende Grundgesetz der Nationalkirche.

4) Diese Grundbedingungen müssen von einem so hohen und unbefangenen Standpunkt entworfen werden, daß darin auch Confessionen von divergirender Richtung die wesentlichsten und allgemeinsten Grundzüge ihrer Gott- und Weltanschauung wiederzufinden und darauf hin in der Nationalkirche sich zu vereinigen vermögen, ohne deshalb die ihnen eigenthümlichen, zwar minder wesentlichen, aber durch Gewohnheit ihnen liebgewordenen Vorstellungen und Gebräuche aufgeben zu müssen.

5) Die erste und unerläßlichste Grundbedingung für die Aufnahme einer Confession in die Nationalkirche muß die sein, daß sich dieselbe einerseits zur unbedingten Anerkennung der Nationalkirche als

der ihr übergeordneten Körperschaft, und andererseits zu rückhaltsloser Anerkennung aller übrigen in die Nationalkirche aufgenommenen Confessionen als ihr coordinirter und ihr durchaus gleichberechtigter Gemeinschaften verpflichten muß, ja unter Umständen ausdrücklich zu erklären hat, unter keiner Voraussetzung zu einer anderen, innerhalb oder außerhalb des Staates bestehenden, geistlichen oder weltlichen Macht in irgend ein Abhängigkeitsverhältniß treten zu wollen.

6) Eine Confession, welche sich dieser Bedingung nicht unterwirft, kann nicht ein Glied der Nationalkirche, sondern nur eine geduldete Religionsgesellschaft sein, die als solche auf den Vollgenuß der staatsbügerlichen Rechte keinen Anspruch hat, sondern sich mit denjenigen Freiheiten und Befugnissen begnügen muß, die ihr ohne Gefahr für den Staat eingeräumt werden können und durch die gesetzgebende Gewalt wirklich eingeräumt worden sind.

7) In dogmatischer Beziehung darf die Aufnahme in die Nationalkirche an keine Bedingung geknüpft sein, welche zu glauben und zu bekennen verlangt, was mit festgestellten Wahrheiten der Wissenschaft entschieden in Widerspruch steht und den Vertretern der Wissenschaft den Eintritt in dieselbe unmöglich machen würde. In wie weit einzelne Confessionen ihren Mitgliedern mehr zu glauben gestatten, resp. zumuthen wollen, darüber haben sie nur so lange und in dem Maaße selbstständig zu bestimmen, als für den Staat daraus keinerlei Nachtheil erwächst.

8) In ethischer Beziehung sind der Nationalkirchenlehre als Hauptfundament die unantastbaren Wahrheiten und Grundsätze der reinen Christuslehre zu Grunde zu legen.

In wie weit es zweckmäßig ist, auf Grund dieser allgemeinsten Principien der Nationalkirche überhaupt und den einzelnen Confessionen derselben insbesondre die Befugniß einzuräumen, ihre rein innerlichen Angelegenheiten selbstständig z. B. durch eine besondere Presbyterial- oder Synodalverfassung, durch Priester- und Laienversammlungen ꝛc. zu ordnen, muß natürlich ebenfalls die gesetzgebende Staatsgewalt zu bestimmen haben. Gestattet dieselbe den Bestand derartiger speciellkirchlicher Corporationen, so ist zuvor durch zweckdienliche Anordnungen dafür Sorge zu tragen, daß sich diese kirchlichen Organe

keine Uebergriffe erlauben oder sonstwie zu Conflicten zwischen Staat und Kirche neuen Anlaß geben können. Zu diesem Behuf sind dann insbesondere jene Umgestaltungen nothwendig, welche eine möglichst scharfe Auseinanderhaltung staatlicher und kirchlicher Functionen bezwecken, wie Einführung der Civilehe, Führung der Civilstandsregister durch weltliche Beamte, und vor Allem vollständige Emancipation der Schule von der kirchlichen Bevormundung. Außerdem aber wird der Staat zur Wahrung der allgemeinsten Interessen aus dem bisher lediglich von der römischen Kirche beherrschten Machtgebiet in das seinige herüberziehen oder es wenigstens seiner besonderen Ueberwachung, resp. Oberleitung unterstellen müssen z. B. die Erziehung und Prüfung der Geistlichen, die Präsentation oder Bestätigung der Priester, die Zulassung und Ueberwachung der Klöster und geistlichen Orden, die Beaufsichtigung des Religionsunterrichts, die Handhabung der kirchlichen Disciplin und Gerichtsbarkeit, die Entscheidung über die Beibehaltung oder Beseitigung des Cölibats, die Bestimmung von Festtagen und kirchlichen Feierlichkeiten, und vieles Andre.

Ganz insbesondre gebührt dem Staat auch die gesetzliche Feststellung der Principien, nach welchen unter den neuen Verhältnissen die Rechte und Ansprüche verschiedener Anstalten und Confessionen an das vorhandene Kirchenvermögen, an bestehende Stiftungen, an die Berechtigung zu Auferlegung kirchlicher Steuern, zu Veranstaltung kirchlicher Sammlungen rc. zu regeln sind. Diese Fragen sind besonders brennende und bedürfen namentlich wegen des Conflictes zwischen den Altkatholiken und den Infallibilisten der baldigsten Erledigung. Ließe sich über dieselben einzig und allein vom Rechtsstandpunkte aus entscheiden, so böte ihre Beantwortung auch kaum eine besondre Schwierigkeit. Nicht allein nach Schulte, Dove u. a. berühmten Kirchenrechtslehrern, sondern auch nach Philipps, dem extremsten Curialisten und Infallibilisten, kann auf Concilien „in Glaubenssachen die Majorität nichts entscheiden." Mithin ist der, unter ausdrücklichem Protest von fünfzig besonders einflußreichen Bischöfen, am 18. Juli 1870 gefaßte Concilsbeschluß ohne rechtliche Gültigkeit und folglich die Gegnerschaft des Unfehlbarkeitsdogma's

schon darum als die allein zu Recht bestehende katholische Kirche anzusehen. Außerdem folgt dies daraus, daß dieses neue Dogma zugleich eine wesentliche Aenderung der Kirchenverfassung und des Verhältnisses der Kirche zum Staate in sich schließt, und zwar eine solche, welche, wie oben nachgewiesen und von verschiedenen Staaten selbst ausgesprochen, in hohem Grade staatsgefährlich ist. Mithin haben, rein juristisch betrachtet, alle Anhänger dieses Dogma's ihre Anrechte auf das Vermögen und andere Prärogative der Kirche, namentlich auch auf die Anerkennung und den Schutz seitens des Staates, verloren, und nur die Altkatholiken haben hierauf noch einen begründeten Anspruch zu erheben. Wenn die Staatsregierungen bisher Anstand genommen haben, lediglich nach diesen Rechtsprincipien zu handeln, so haben Schwäche, Gesinnungslosigkeit, Indifferentismus, ultramontaner Einfluß &c. unstreitig einen mehr oder minder bedeutenden Antheil daran. Rechtfertigen läßt sich dies Verfahren nur insofern, als es aus einer wohlmeinenden Rücksichtnahme auf die große Anzahl derjenigen Katholiken entsprungen ist, die sich der Opposition gegen das neue Dogma nur darum nicht angeschlossen haben, weil ihnen zu einer richtigen Beurtheilung der Sachlage die gehörige Einsicht fehlt oder weil es ihnen schwer wird, sich von gewohnten Beeinflussungen loszureißen. Indem wir dies anerkennen, gestehen wir zugleich zu, daß der Staat auch bei der positiven Regelung der fraglichen Conflicte neben dem Recht den bestehenden Thatsachen wird Rechnung tragen müssen; nur in einer Fortsetzung absoluten Nichtsthuns oder einem Hin- und Herschwanken zwischen halben Maaßregeln wird diese Politik nicht länger bestehen dürfen. Die Pflicht, welche der Staat den der bisherigen Kirchenlehre und ihren Staatspflichten treugebliebenen Katholiken gegenüber zu erfüllen hat, fordert gebieterisch, daß er sobald als irgend möglich solche Zustände schafft, durch welche denselben nicht bloß die Befriedigung ihrer augenblicklichen relativen Bedürfnisse gewährt, sondern auch eine möglichst rasche und erfolgreiche Verfolgung ihrer mit den idealen Staatszwecken verträglichen Tendenzen ermöglicht wird. Demgemäß sollte er auf legislatorischem Wege bestimmt erklären, die unbedingt den Staatsgesetzen sich unterwerfenden Altkatholiken und Nicht-Infallibilisten d. h. alle diejenigen Katholiken, welche es unterlassen

ihren Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes vor einer dazu bestellten Behörde protokollarisch zu bekennen, als die zu Recht bestehende katholische Kirche anerkennen und ihnen den Vollgenuß der daran geknüpften Rechte nach Maaßgabe des jederzeitigen Bedürfnisses theils sofort gewähren, theils für die Zukunft sichern zu wollen. In allen Gemeinden z. B., wo Anhänger beider Confessionen (in dem eben angegebenen Sinne) vorhanden sind und es sich um Benutzung einer und derselben Kirche handelt, müßte die Hauptbenutzung und insbesondre das Recht der Zeitwahl den Altkatholiken, den Neukatholiken dagegen nur die Mitbenutzung eingeräumt werden; die Einkünfte der Kirche müßten jährlich zwar annäherungsweise nach der jedesmaligen Stärke der beiden Theile vertheilt, den Altkatholiken aber ein gewisser Procentsatz als außerordentlicher Zufluß bewilligt werden u. dgl. Ueberhaupt dürfte Alles, was man den Infallibilisten vom Standpunkt entgegenkommender Rücksichtnahme gewährt, nur als eine rücknehmbare Vergünstigung zu gewähren sein und jedenfalls ihnen die fernere Ausübung der oben genannten staatsbürgerlichen Rechte nicht eher gestattet werden dürfen, als bis sie, den obigen Principien entsprechend, in bindender Form die Erklärung abgegeben haben, dem Unfehlbarkeitsdogma unter keinerlei Bedingung eine Bedeutung beilegen zu wollen, die irgendwie ihren unbedingten Gehorsam den Gesetzen und Anordnungen des Staates gegenüber beeinträchtigen könnte.

Man wird vielleicht hiegegen einwenden, wirkliche Infallibilisten würden sich nun und nimmermehr derartigen Bedingungen unterwerfen, sich vielmehr der Durchführung solcher Grundsätze mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln widersetzen, und bei der großen Masse derselben und bei der noch immer unberechenbar weitreichenden und tiefgreifenden Macht der römischen Hierarchie werde somit der Staat in Folge solcher Schritte in einen so gefährlichen, seine innere Einheit, wie seine Existenz nach außen bedrohenden Kampf hineingerissen werden, daß er demselben jedenfalls eine Versöhnung mit der Kirche vorziehen müsse. Dies ist jedoch eine Anschauung der Sachlage, die wir schon oben als falsch oder kleinmüthig zurückgewiesen haben und gegen welche sich auch Hinschius ausgesprochen hat, wenn er sagt: „Zufriedenstellen wird der moderne Staat die

neukatholische Kirche nie. Eine Kirche, welche sich allen übrigen gegenüber für die ausschließlich und allein göttlich berechtigte erklärt und einen Theil der dem Staat zustehenden Souveränetät ebenfalls als ihr göttliches Recht beansprucht, kann unter der Freiheit der Kirche nicht bloß das Recht auf freie Entfaltung ihrer Einrichtungen, sondern sie muß, weil ihr Lebensprincip ein aggressives ist, darunter auch die Unterdrückung des Staates wie aller anderen Religionsgesellschaften verstehen. Gerade diese Freiheit ihr zu gewähren, ist jeder Staat, welcher sich nicht selbst aufgeben will, außer Stande. Wenn demnach eine für beide Theile annehmbare Friedensbasis nicht gefunden werden kann, und neuerdings der Kampf von der katholischen Kirche in heftigerer Weise als früher aufgenommen ist, dann ist es sicher für die Regierungen politischer, mit entschiedenen, den Gegner möglichst schwächenden, als mit halben Maßregeln vorzugehen."

Außerdem ist es doch auch höchst fraglich, ob die römische Hierarchie unter den obwaltenden Verhältnissen den Muth und die Macht besitzen wird, sich Gesetzen und Anordnungen der Staatsgewalt in offen revolutionärer Weise zu widersetzen oder gar einen Kampf auf Tod und Leben mit ihr aufzunehmen. Letzteres könnte sie jedenfalls nur dann mit einiger Aussicht auf Erfolg wagen, wenn es ihr gelänge, in irgend welchen Staaten Bundesgenossen gegen diejenigen Staaten zu erhalten, mit denen sie zunächst den Kampf beginnen will. Welche Staaten aber würden zur Zeit die Lust und die Macht besitzen, sich im Bunde mit ihr auf ein so gefahrvolles Unternehmen einzulassen? — Sämmtliche Staaten wissen nur allzu gut, wohin die Endabsichten der römischen Kirche gehen, und daß ihre staatliche Selbstständigkeit durch einen Sieg derselben ebenso gefährdet werden würde, wie die eines jeden anderen Staats. Jeder Staat also, der noch irgend einer ruhigen Erwägung fähig ist, wird es sich abermals und abermals überlegen, ehe er auf ein Bündniß, das von vornherein den Keim der Unhaltbarkeit in sich trägt, eingeht. Selbst Frankreich, der einzige Staat, den Durst nach Rache dazu verführen könnte, hegt in seinen besseren Elementen eine Scheu vor dieser Bundesgenossenschaft; außerdem aber ist dasselbe wenigstens für die nächst bevorstehende Zeit noch nicht in der Lage, bloß auf Grund dieser problematischen Allianz einen Kampf mit den zunächst

von Rom bedrohten Mächten, namentlich mit dem deutschen Reich und Italien aufnehmen zu dürfen, und die zur Sicherung des europäischen Friedens zwischen den drei Kaiserreichen neu geschlossene Freundschaft, sowie die ausgesprochene Friedensliebe Englands geben ihm dazu auch für die Folge wenig Aussicht.

Die einzige für die römische Hierarchie bestehende Möglichkeit, sich in nächster Zeit mit dem Staat, namentlich mit Deutschland in einen offenen Kampf einzulassen, liegt in der allerdings noch allzu großen Menge von Mitteln und Wegen, welche sie besitzt, die ihrem Einfluß zugänglichen Volksschichten zu Unzufriedenheit und Ungehorsam, ja zu activer Widersetzlichkeit und Revolution aufzustacheln, sowie in der ihr eignen Entschlossenheit, sich, wenn es ihren Absichten entspricht, selbst mit den ihr entgegengesetztesten und extremsten Elementen, den leidenschaftlichsten Feinden aller gesellschaftlichen Ordnung und Sitte, zu einem gemeinsamen Kampf gegen den Staat zu verbünden. Daß es innerhalb der römischen Kirche nicht an zahl- und einflußreichen Bestandtheilen fehlt, welche geneigt sind, von diesen Mitteln Gebrauch zu machen, ist unverkennbar. Die Sprache der ultramontanen und jesuitischen Organe und andere Thatsachen lassen keinen Zweifel darüber zu, daß gerade in den zur Zeit dominirenden Regionen der Kirche das Gelüst besteht, Alles auf Nichts zu stellen und den Kampf auf Tod und Leben mit dem modernen Staat und seinen Principien zu wagen. Da es diesen Elementen bei diesem Kampfe keineswegs, wie sie vorgeben, um Wahrung der Religion und Sitte, sondern lediglich um die Herstellung einer die ganze Welt beherrschenden Jesuitenherrschaft zu thun ist, so tragen sie keine Scheu, lieber Alles auf's Spiel zu setzen und mit dem letzten Rest ihrer Macht Va banque zu spielen, als zu retten, was noch zu retten ist. Selbst zu einer Auflösung aller bestehenden Verhältnisse, einem allgemeinen Umsturz der gesetzlichen Ordnung sind sie entschlossen, denn sie glauben dabei nichts verlieren, sondern nur gewinnen zu können. Haben sie doch dem Grundsatz: „Durch Anarchie zur Hierarchie!" schon längst gehuldigt; wissen sie doch, daß die Priesterherrschaft nie und nirgends üppiger gewuchert hat, als auf den Trümmern zusammenbrechender Mächte und in Zeiten allgemeinen Jammers und Elends, und daß es dem Jesuitismus schon einmal gelungen, durch Herauf-

beschwörung des dreißigjährigen Krieges Deutschland dergestalt zu zerrütten und zu erschöpfen, daß das Geist und Freiheit knechtende Papalsystem auf's Neue darin Wurzel schlagen und um sich greifen konnte. Aehnliches hoffen sie, sofern es ihnen nur erst gelungen, Alles in möglichst chaotische Verwirrung und Zerklüftung zu versetzen, auch jetzt zu erreichen, und darum hat man sich allerdings, insoweit es auf diese Elemente ankommt, auf Kämpfe der widerwärtigsten Art gefaßt zu machen.

Trotzdem hat Deutschland nicht Ursache, durch Nachgiebigkeit gegen die römischen Tendenzen einem solchen Kampfe kleinmüthig aus dem Wege zu gehen. Es würde dadurch nichts als höchstens eine Vertagung desselben erreichen und damit selbst den Werkzeugen Roms Zeit und Macht gewähren, es um so leichter und sicherer unter dem Nachsturz des Steinchens, auf dessen Losbröckelung der h. Vater so ungeduldig hofft, begraben zu können. Will das deutsche Reich einen Kampf, wie ihn die zu Rom dominirende Partei gegen es im Schilde führt, um seiner selbst und des allgemeinen Friedens willen vermieden wissen, so kann es dies nur durch ein möglichst schnelles und energisches Handeln in der oben angegebenen Weise: denn nur durch solche Energie kann es die große Anzahl jener Elemente, die stets dem Mächtigsten und Entschlossensten sich anschließen, auf seine Seite bringen und dadurch die Massen derer, die sich bloß darum noch scheinbar zur klerikalen Partei halten, weil eben die Vertreter derselben bisher eine ungleich größere Entschiedenheit und Thatkraft entwickelt haben, als die Organe der Staaten, dergestalt lichten, daß auch die größten Fanatiker unter den für Rom in Deutschland thätigen Werkzeugen nicht wagen werden, das Volk zu wirklich thätlichen Widersetzlichkeiten gegen die bestehende Staatsgewalt oder gar zu offner Revolution aufzuwiegeln. Sollte aber auch hiezu an einzelnen Orten der Versuch gemacht werden, er wird kaum irgendwo nur so weit gelingen, daß ein gewaltsames Einschreiten der Staatsgewalt nothwendig würde, sondern von vornherein theils an dem gesetzlichen, patriotischen Sinn, theils an einer ruhigen Erwägung der dabei in Frage kommenden Interessen scheitern. Mag auch in gewissen Gegenden das Volk noch so sehr unter der Bevormundung der Geistlichen stehen und ihnen, wenn es sich bloß um Wahlen oder

Unterschriften zu einer Adresse handelt, blind folgen; sobald man ihm etwa zumuthen wollte, mit den ihm zu Gebot stehenden Stutzen oder gar nur mit Sensen und Heugabeln gegen die Vertheidiger der Staatsgewalt zu Felde zu ziehen: würde es sich doch die Sache erst gründlicher überlegen. Jedenfalls könnten es nur die allerblödsinnigsten und verbohrtesten, oder die moralisch und ökonomisch verkommensten Elemente sein, die solchen Einflüsterungen Gehör gäben, da in der That nur blutwenig Verstand dazu gehört, um einzusehen, zu was für einem Ende ein solches Beginnen führen würde. Die Erinnerungen an die Leistungen der deutschen Militärmacht sind denn doch bei jedem Deutschen noch in zu frischem Andenken, als daß irgendwem die sofortige Niederwerfung eines derartigen Aufruhrs zweifelhaft erscheinen sollte. Was für ein Narr müßte er also sein, sich unter solchen Umständen den schweren Strafen und sonstigen Folgen, die ihn als Empörer und Vaterlandsverräther treffen würden, auszusetzen!

Doch angenommen selbst, es bildete sich Jemand ein, in solchem Kampf schließlich zu siegen; jedenfalls würde er sich doch sagen müssen, daß ein solcher Sieg nicht leicht zu erkämpfen sein würde, daß es vor einem solchen nicht bloß zu einem Aufruhr in allen Gauen Deutschlands, sondern auch zu einem Kriege mit äußeren Feinden, namentlich mit Frankreich kommen müßte, daß dieser Krieg vielleicht eine Reihe von Jahren hindurch dauern, wahrscheinlich zu einem großen europäischen Kriege ausarten und jedenfalls auf deutschem Grund und Boden unter Verwüstung der Felder, unter Zerrüttung aller Handels- und Gewerbsthätigkeit, unter unberechenbaren Verlusten an Gut und Blut, kurz unter allen möglichen Calamitäten und Drangsalen ausgefochten werden und endlich mit der vollständigen Entkräftung und abermaligen Zersplitterung des deutschen Vaterlandes enden würde. Und wenn er sich dies Alles zum Bewußtsein brächte und damit den etwaigen Gewinn vergliche, der möglicherweise ihm selbst oder der von ihm verfochtenen Sache aus solchem Siege erwachsen könnte: würde er es dann noch mit seinem Gewissen, ja auch nur mit seinem gesunden Menschenverstande und seinen nächstliegenden Interessen vereinigen können, wirklich den Stimmen der Verführer zu folgen, die ihn in einen ebenso ruchlosen und ver-

brecherischen, wie unheilschwangeren und verderbenvollen Kampf hineinzutreiben suchen?

Nein, in wem nicht der letzte Funken deutschen Pflichtgefühls und deutscher Treue, deutscher Bruder- und deutscher Vaterlandsliebe schon vollständig erloschen ist, wen nicht Fanatismus und Parteiwuth schon dergestalt verblendet hat, daß er einer nüchternen Ueberlegung und ruhigen Abwägung der in Frage kommenden Interessen weder selbst fähig ist, noch einer solchen sein Ohr leihen mag — der kann unmöglich, bloß um die herrschsüchtigen Tendenzen der römischen Curie zu unterstützen oder im Wahn, dadurch sein eigenes Wohl zu fördern, schon wieder über das deutsche Vaterland einen selbstmörderischen Bruderkampf und gleichzeitig einen neuen Krieg mit dem alten Erbfeinde heraufbeschwören wollen! Er muß vor so frevelhaftem Beginnen um so gewisser zurückbeben, wenn er sich vergegenwärtigt, was aus Deutschland in den letzten Jahren geworden, wie es sich aus dem Zustande der traurigsten Zersplitterung und Ohnmacht zu innerer Einheit und zur achtunggebietendsten Macht Europa's emporgeschwungen, wie sich schon jetzt seine Industrie, sein Handel und Verkehr, kurz sein ganzer Wohlstand gehoben hat und was für eine glänzende Entwicklung in jeder Beziehung ihm noch bevorsteht, wenn es sich eines dauernden Friedens im Innern, wie nach außen erfreuen kann. Wer möchte an diese so mühsam und theuer erkaufte Grundlage der allgemeinen wie der individuellen Wohlfahrt freventlich wieder die Hand legen und allen auch ihm selbst hieraus erblühenden Segen um wahnwitziger Hirngespinnste willen gegen ein Chaos von Jammer und Elend, Noth und Tod wieder auf's Spiel setzen wollen?

Aber vielleicht glauben nicht Wenige, dem Alarmruf von Rom darum Folge leisten zu müssen, weil ihnen unaufhörlich vorgepredigt wird, es handle sich hier nicht um irdische Güter, sondern um die ewige Seligkeit, es gelte, die von Ketzern und Freigeistern verfolgte Religion zu vertheidigen, es gelte den Kampf für Gott und Christus gegen Atheismus und Heidenthum! — Leider mag die Zahl derer, die solchen Stimmen ihr Ohr leihen, noch immer größer sein, als man im neunzehnten Jahrhundert für möglich halten sollte; aber so groß, daß sie ernstliche Bedenken zu erwecken vermöchte, ist sie nicht. Selbst auf dem Lande haben Alle, die nicht ganz bornirt

sind, eine Ahnung davon, daß es sich gerade dann, wenn die schwarzen Herren gar so arg wettern und zetern, um etwas ganz Anderes als der Bauern Seelenheil dreht, und in den Städten weiß fast Jeder, daß all die Jeremiaden der ultramontanen Heuler nur Kapuzinaden sind, daß keine Macht der Erde daran denkt, Religion und Christenthum unterdrücken zu wollen, daß vielmehr alle Maaßregeln, welche die Staaten jetzt gegen die Kirche ergreifen müssen, nur Schritte der Nothwehr sind, welche umgekehrt den Zweck haben, die wahre Religiosität und die reine Christuslehre gegen die antichristlichen Tendenzen des Jesuitismus und päpstlichen Absolutismus zu vertheidigen. Von der Anzahl und Stärke derer, die sich um des Himmelreichs willen gegen das deutsche Vaterland erheben zu müssen glauben, ist also schwerlich viel zu besorgen. Und kaum mehr dürfte von einer Coalition des Ultramontanismus mit dem Communismus und der Internationale zu fürchten sein. Denn einerseits trägt ein Bündniß so heterogener und widersprechender Elemente den Keim des Zerfalls von vornherein in sich selbst, andererseits würde eine solche Eventualität mehr als alles Andre dazu beitragen, auch dem Blödsinnigsten über die wahren Endabsichten der vorgeblichen Gottesstreiter die Augen zu öffnen, auch die Trägsten der Trägen aus dem Indifferentismus, in welchem sie dieser Bewegung gegenüber bis jetzt noch verharrt haben, aufzurütteln, kurz Alles, was noch nicht ganz dem Fanatismus oder Nihilismus verfallen ist, in den heiligen Kampf für Vaterland, Gesetz und Freiheit gegen Vaterlandsverrath, Anarchie und Despotismus hineinzutreiben. In einem solchen Kampf haben aber schließlich noch stets die positiven Mächte über die negativen den Sieg davon getragen.

Inzwischen steht zu hoffen, daß ein solcher Kampf gar nicht nöthig sein wird. Entwickle nur der Staat den Anmaßungen der Hierarchie gegenüber mit Ruhe und Maaßhaltung die volle Energie und Entschlossenheit, mache es sich nur Jeder, dem Wahrheit und Bildung, ächte Religiosität und Sittlichkeit, Freiheit und Recht, kurz die unerläßlichen Grundbedingungen der allgemeinen Wohlfahrt und des Friedens am Herzens liegen, zur Pflicht, dem deutschen Volk in allen ihm zugänglichen Kreisen zum Bewußtsein zu bringen, welchen Gefahren es sich aussetzt, wenn es der gegenwärtigen Krisis gegen-

über in Lauheit und Indifferentismus beharrt, und es wahrheitsgemäß darüber zu belehren, was es einerseits auf das Spiel setzt, wenn es auf die Seite Roms tritt, und worauf es andererseits hoffen darf, wenn es sich offen und entschieden für die Sache seines deutschen Vaterlandes erklärt: dann wird sich bald herausstellen, daß die deutsche Nation nicht gewillt ist, sich die idealen und realen Güter, die sie sich durch unermüdliches Streben und Arbeiten auf allen Culturgebieten und schließlich mit theurem Blute auf dem Felde der Ehre errungen hat, durch Jesuitenkniffe und Pfaffenschwindel wieder entreißen zu lassen. Möchte zur Förderung dieses Nationalbewußtseins auch die vorliegende Schrift ihr Scherflein beitragen!



Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.







